

NVMMEN

INTERNATIONAL REVIEW FOR THE
HISTORY OF RELIGIONS

ISSUED BY THE

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE
HISTORY OF RELIGIONS

VOLUME XIII



LEIDEN
E. J. BRILL
1966

CONTENTS

EDMOND ROCHEDIEU, Deux approches en profondeur de l'homme contemporain: la psychologie religieuse et l'histoire des religions	I
K. CZEGLÉDY, Das sakrale Königtum bei den Steppenvölkern	14
H. W. TURNER, Problems in the Study of African Independent Churches	27
G. STEPHENSON, Geschichte und Religionswissenschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert	43
C. J. BLEEKER, Guilt and Purification in ancient Egypt	81
CONSTANTIN DANIEL, Esséniens, zélotes et sicaires et leur mention par paronymie dans le N. T.	88
H. BYRON EARHART, Ishikozume, Ritual Execution in Japanese Religion, especially in Shugendō	116
WALTER GERHARDT JR, The Hebrew/Israelite Weather-Deity	128
Shorter note: J. Neusner. The Conversion of Adiabene to Christianity	144
Bulletin. Le colloque international sur les origines du gnosticisme (Messine, avril 1966) (U. Bianchi)	151
ANNEMARIE SCHIMMEL, Friedrich Heiler	161
JOHN H. CHAMBERLAYNE, The Chinese Earth-Shrine	164
MASAO ABE, The Idea of Purity in Mahāyāna Buddhism . . .	183
IRVING ALAN SPARKS, Buddha and Christ: a Functional Analysis	190
ERNEST HARMS, Five basic types of theistic worlds in the religions of man	205
<i>Publications Received</i>	79

NVMEN

Copyright 1966 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced
or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or
any other means without written permission from the publisher*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

DEUX APROCHES EN PROFONDEUR DE L'HOMME CONTEMPORAIN: LA PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS.

Leçon finale du professeur Edmond Rochedieu, à la Faculté de
théologie de l'Université de Genève, le 30 juin 1965.

Lorsqu'il s'agit, en un temps réduit, d'exposer l'essentiel, non pas d'une seule discipline aux contours nettement délimités, mais de deux champs d'investigation aussi vastes que l'Histoire des religions et la Psychologie religieuse, dont les frontières sont par nature mouvantes puisque sans cesse de nouvelles découvertes ou de nouvelles recherches en repoussent les limites, il faut admettre, d'entrée de jeu, qu'on ne peut pas tout dire et qu'en conséquence un choix s'impose parmi les diverses caractéristiques qui donnent leur physionomie particulière aux matières que l'on veut faire connaître.

En présentant la Psychologie religieuse et l'Histoire des religions comme des approches en profondeur de l'homme contemporain, nous ne prétendons pas que ces deux disciplines ne soient que cela, et nous verrons en effet que d'autres richesses se révèlent à qui examine avec attention l'ensemble impressionnant d'informations que l'une et l'autre apportent. D'autre part, notre affirmation ne signifie nullement que seules la Psychologie religieuse et l'Histoire des religions sont en mesure de donner sur le monde actuel des renseignements complets et valables, alors que les autres sciences ne fourniraient que des indications superficielles.

Notre propos n'a rien d'exclusif. Il ne s'agit ni de réduire la Psychologie religieuse et l'Histoire des religions à quelque savoir intuitif qui ferait fi de toute étude objective, ni de dénier à d'autres recherches la possibilité d'approcher l'homme d'aujourd'hui.

Ce que nous voudrions mettre en relief c'est, dans ces deux disciplines, le côté humain qu'elles comportent, indépendamment et complémentirement de leurs données scientifiques. Cette approche en profondeur de l'homme contemporain nous apparaît, en effet, bien plus comme une conséquence de la nature même de ces recherches, qu'elle

n'en marquerait le point de départ. Autrement dit, si la Psychologie religieuse et l'Histoire des religions remplissent les conditions que leur ont fixées leurs meilleurs représentants, si elles atteignent les buts qu'ils ont entrevus, immanquablement elles révéleront à qui les pratique quelque chose de ce monde intérieur jalousement gardé par chacun et qui s'agite derrière le masque que nous montrons à autrui. „Personne, notait Charles Baudouin, n'est jamais celui que les gens croient.”¹⁾

A. *La psychologie religieuse*

On le sait, la psychologie, comme toutes les sciences en plein développement, s'est diversifiée en perfectionnant ses méthodes. Et si des psychologues s'intéressent particulièrement à l'enfance, à l'adolescence ou à la vieillesse, cherchant à préciser les lois qui régissent l'évolution génétique de l'homme, d'autres portent leur attention sur la mentalité propre aux divers groupes sociaux ou s'inquiètent du comportement psychique des malades. Tous d'ailleurs utilisent, en proportion variée et avec plus ou moins de succès, des méthodes expérimentales et des tests multiples, qui les renseignent non seulement sur l'activité psychologique des sujets observés, mais également sur leurs réactions organiques. Enfin, si pour certains psychologues la vie consciente seule apparaît digne d'étude, pour d'autres au contraire c'est le dynamisme de la vie inconsciente qu'ils s'efforcent de mettre en lumière.

Or — et c'est la raison pour laquelle s'est constituée la Psychologie religieuse — il est apparu à plusieurs des fondateurs, puis des protagonistes de la psychologie expérimentale, un William James, un Théodore Flournoy, d'autres encore, qu'une étude psychologique qui systématiquement ignorerait la vie religieuse n'apporterait qu'une vue partielle, et donc inexacte, de l'homme qu'elle cherche à connaître. Tant sur le plan individuel que sur le plan social et collectif, la religion est une réalité avec laquelle il faut compter et dont on ne peut faire l'économie. Mais un obstacle se présentait, que rendaient plus infranchissable les présupposés positivistes de la plupart des psychologues. Comment concilier la psychologie, qui se veut science objective au plein sens du terme et qui, de ce fait, considère comme non-scientifique toute donnée

1) Charles Baudouin, *Christophe le Passeur* (Edition La Colombe, Paris 1964), p. 71.

qui ne peut être quantitativement mesurée puis contrôlée par une vérification rigoureuse, et la vie religieuse qui, postulant une intervention divine, se présente irréductible aux méthodes scientifiques? Après diverses tentatives de ramener à des explications purement biologiques tous les phénomènes religieux et d'exclure de ce fait tout recours à la transcendance, il fallut bien se rendre à l'évidence: de telles méthodes détruisaient, aux yeux de qui les employait, et avant même de se livrer à quelque examen, les réalités religieuses qu'elles prétendaient étudier.

Déjà lorsqu'il s'était agi, dans le cadre de la psychologie générale, de définir ce qu'on entend par „Personne”, des psychologues s'étaient insurgés contre l'intransigeance d'une psychologie qui ne viserait qu'à l'objectivité strictement scientifique. Car la psychologie, protestaient-ils, quelles qu'en puissent être les récentes conquêtes, reste malgré tout une recherche dont le vrai centre et l'objet principal sont l'humain. S'il est de bonne méthode de diviser le travail psychologique et si la complexité même de l'étude de l'homme suscite une diversité de méthodes — ce dont il faut se féliciter d'ailleurs, car elle est preuve de vitalité et source de richesses tout à la fois — il importe cependant que des partis-pris philosophiques, en l'occurrence un positivisme déclaré ou larvé, ne dénie à l'avance toute valeur à la religion, n'y voyant que la première étape, lamentablement primaire, d'une humanité en marche vers le savoir positif, ou l'infantile manifestation d'une mentalité pré-logique, ou simplement une illusion pernicieuse qu'il convient de dissiper au plus tôt. Il importe que de semblables thèses ne viennent pas mutiler, en excluant l'étude du comportement religieux, l'image de l'homme que construit la psychologie. Or, s'il convient d'observer l'être humain dans son corps et ses instincts, si celui-ci est un vivant qui pense et qui raisonne, qui s'organise en société et subit des pressions économiques, l'homme est aussi un être religieux. Historiquement déjà, ceux qui dans le passé furent religieux se comptent en plus grand nombre que les indifférents et les athées, et actuellement, dans notre monde contemporain, si nous jetons un regard impartial sur l'ensemble de l'humanité, nous découvrons que les non-croyants restent une minorité comparés à ceux qui possèdent une foi. Non pas qu'il s'agisse, chez tous les hommes, de la religion telle que nous la pratiquons ou la connaissons en Europe, sous sa forme traditionnelle et institutionnelle, mais bien de croyances, de rites, d'idéaux qui, pour ceux qui les vivent, ont une

valeur absolue et sont tout autres que des données utilitaires ou des avantages matériels. Des gens se sacrifient, à l'heure actuelle, pour des motifs profonds et secrets qui paraissent insensés à l'Occidental imbu d'efficacité et de rationalité. Bref, les religions existent, elles sont des valeurs qui concernent l'individu isolé autant que les groupes organisés, et vouloir en ignorer le rôle, sous prétexte que ce genre de comportement n'entre pas dans le cadre intellectuel d'une psychologie qui élimine toute vie intérieure, adopter pareille attitude relève de la même étroitesse d'esprit que celle qui fut reprochée, à juste titre, aux théologiens chrétiens lorsqu'ils faisaient taire quiconque ne partageait pas leurs doctrines.

La Psychologie religieuse cependant, une fois qu'elle se fût constituée et qu'elle eût reconnu sa propre nature, se développa rapidement. Et bientôt de surprenantes découvertes se produisirent.

Sachant qu'aucune approche véritable n'est possible sans un minimum de sympathie pour l'objet ou la personne que l'on aborde, qu'il s'agisse d'une oeuvre d'art ou du désarroi d'une âme bouleversée, les psychologues religieux s'efforcèrent d'abandonner leurs préventions et de comprendre par le dedans même une foi religieuse qu'ils ne pouvaient partager.

Certes, tant qu'il s'agissait de milieux étiquetés comme religieux, et principalement s'il n'était question que de faits se produisant dans des cercles chrétiens catholiques, protestants ou d'autres dénominations, les psychologues religieux occidentaux ne s'étonnèrent pas d'y percevoir les répercussions de l'enseignement reçu au catéchisme, d'y reconnaître le rôle joué par la croyance au péché, par l'annonce d'un pardon, par la certitude d'un salut. Ils purent suivre, comme à la piste, l'action exercée par le groupe social auquel les fidèles se rattachent, l'Eglise, la secte, le monastère, l'exaltation d'un Réveil religieux.

Mais bientôt d'autres réalités leurs sont apparues lorsque, rendus attentifs autant à la singularité des expériences individuelles qu'à la constance de certaines réactions profondes, ils dépassèrent les frontières de leur propre environnement.

En premier lieu ce fut à l'occasion des problèmes posés par la pédagogie religieuse. Certes, ils savaient bien qu'il ne suffit pas, pour enseigner une religion, d'une instruction simplement formelle. Il y faut, en plus de toutes les ressources d'une science pédagogique avertie, cette ferveur intérieure, cette force mystérieuse qui crée la communication

entre les âmes, dans et par les mots prononcés, mais au-delà de ces mots. Mais il faut aussi — et que de fois l'oublie-t-on? — tenir compte du type psychologique auquel appartient le jeune que l'on enseigne. Est-il avant tout un être qui raisonne et veut penser sa foi? Se présente-t-il, au contraire, comme un mystique assoiffé d'absolu et qui aspire à une présence indicible? Ou recherche-t-il l'action dans laquelle sa foi s'extériorisera, l'action utile, l'action bienfaisante où l'on se donne tout entier? Serait-ce peut-être que la beauté et le sublime perçus dans la nature ou dans la contemplation d'une oeuvre d'art lui soient indispensables pour que soudain jaillissent en lui la joie et le désir de croire? Ou bien a-t-il besoin de surmonter une lutte morale épuisante qui le brise totalement pour être transformé en une nouvelle créature? Ou plusieurs de ces traits s'associent-ils en lui, dans la complexité d'une nature particulièrement nuancée?

Ces réalités psychologiques, et les difficultés qu'elles entraînent, le psychologue religieux les retrouvera chez l'adulte, surtout s'il est amené à aider ceux que déchirent des conflits intérieurs. Plus souvent qu'on ne le soupçonne, certaines crises spirituelles ont pour origine l'un de ces traits de caractère qu'un aîné maladroit, et parfois bien intentionné, n'a pas su discerner, et qu'il a pris pour une mauvaise volonté évidente ou même pour de l'indifférence ou de l'incrédulité, persuadé qu'il n'existe qu'une façon d'être authentiquement croyant, la sienne, et que, s'il est moralisant, ou mystique, ou raisonneur, ou artiste, ou activiste, il est inadmissible que la foi s'exprime autrement que suivant ses propres catégories.

Mais bientôt le champ d'investigation s'est élargi, et le psychologue religieux est entré en contact avec des personnalités formées en dehors du christianisme tel que lui-même le connaît ou en révolte contre ce genre de foi.

Dès ce moment, s'il est religieux, une revision de ses propres croyances s'avère nécessaire, et de ses connaissances psychologiques s'il a le souci de se faire comprendre et d'aider.

Car c'est alors précisément que se produit l'approche en profondeur dont nous parlions. Comme le relevait encore Charles Baudouin — à qui nous sommes heureux de rendre hommage car, à plus d'un égard, il fut un pionnier et un précurseur — le respect de l'humain et l'approche d'autrui dans la bienveillance, qui en est le corollaire, font accéder à une connaissance de l'homme pleine de surprises et qu'il dénomme,

non sans humour, „la connaissance de l'envers de la tapisserie.”²⁾ Qu'est-ce donc que cet envers de nous-même, où se cachent, comme dans la tapisserie, toutes les attaches secrètes qui commandent au visage que nous montrons, aux sentiments dont nous faisons parade, voire même aux croyances que nous professons? En un certain sens, cet envers du tableau rappelle l'inconscient décrit par les psychanalystes, tant individuel que collectif. Mais il est davantage, car bien des éléments en demeurent parfaitement conscients et c'est nous-mêmes qui, le sachant et le voulant, présentons un personnage assuré et prononçant des jugements définitifs où rien n'apparaît des incertitudes et de l'angoisse qui se cachent à l'arrière-plan.

Sans doute forçait-il à dessein son propos, lorsque C. G. Jung, évoquant les patients de toutes catégories qu'il avait eus à soigner pour des troubles psychiques allant de la dépression la plus bénigne aux névroses les plus graves, déclarait qu'il n'était pas un seul parmi les malades ayant dépassé les 35 ans, dont le problème le plus profond n'ait été celui de leur attitude religieuse.³⁾

De fait, le psychologue religieux, dès qu'il se penche sur ces cas nombreux où la psychothérapie se trouve à tel point mêlée à la recherche d'une libération spirituelle qui elle-même ne se différencie guère de ce que les théologiens appellent la direction spirituelle ou la cure d'âme, découvre le bien-fondé des conclusions du psychologue zurichois. A condition toutefois de comprendre d'une manière très large, comme le fait ce dernier, la notion de religion qu'il n'associe pas exclusivement à certaines manifestations reconnues pour telles par notre christianisme occidental traditionnel, mais qu'il étend à toutes les préoccupations qui touchent à notre destinée, à la signification et au rôle de la souffrance, de la maladie, de la mort, de l'angoisse, puis aussi de la joie, de l'amour, de l'enthousiasme et de la paix intérieure; en se souvenant également qu'aux yeux de Jung notre insertion dans la société et notre responsabilité vis-à-vis d'autrui qui, simultanément, subit notre action et nous forme en nous faisant prendre conscience de nos virtualités, posent des problèmes qui, touchant à notre raison d'être ici-bas, nous obligent à nous dépasser nous-mêmes. Bref, dans la mesure où le psychologue religieux étend sa conception de la religion aux questions qui concer-

2) Charles Baudouin, *Christophe le Passeur*, p. 22.

3) C. G. Jung, *La guérison psychologique* (Librairie Georg, Genève 1953), p. 282.

nent directement notre propre existence dans ses rapports avec le monde, il s'aperçoit qu'en effet, à l'arrière-plan de plus d'une crise qui, au premier abord, semble ne relever que des techniques psychothérapiques, se dessine et transparait une autre crise, qui contredit souvent les apparences et les opinions exprimées, et qui touche au domaine religieux. D'ailleurs ne soyons ni surpris ni heurtés de ce qu'un psychologue précise à sa manière l'idée qu'il se fait de la religion. Ne voyons-nous pas de nombreux théologiens, qu'ils soient chrétiens, israélites ou musulmans, n'utiliser le terme de *religion* que pour désigner des croyances et des rites qui ne sont pas les leurs, estimant que leur propre piété est à tel point supérieure et différente des autres piétés qu'il serait inconvenant de la confondre, ne serait-ce que par une dénomination commune, avec des pratiques qu'ils récusent? Dès lors eux aussi réservent la notion de *religieux* à autre chose qu'aux manifestations traditionnelles de la foi qu'ils professent.

Si la psychologie religieuse s'est passionnément intéressée à déchiffrer le mystère des conversions, qu'elles soient brusques et spectaculaires ou se présentent sous l'aspect d'une lente maturation dont les effets ressemblent à ces fruits qui ne deviennent succulents qu'après avoir subi les pluies d'orage et l'ardeur des soleils d'été; si les psychologues religieux ont tenté de préciser ce que sont, pour le fidèle, le sentiment du péché, l'expiation qui régénère, le pardon qui apaise, la prière et l'oraison à la fois examen de conscience et source d'un constant renouveau; si le psychologue de la religion a suivi les mystiques tout au long des chemins spirituels qu'ils décrivent et qui, d'étape en étape, les mènent jusqu'à la demeure intérieure où leur âme s'exalte, s'il a connu les prodigieuses méthodes de maîtrise de soi non seulement le corps et ses fonctions, mais les pensées, les sentiments, et les affections les plus secrètes sont dominés et commandés par une volonté indomptable, s'il a découvert l'énigme de certains doutes, de certaines révoltes, de certains désespoirs et de certains redressements; c'est alors que toute cette vie spirituelle, à la fois cachée dans ses causes et saisissable dans ses manifestations, apparaîtra aussi essentielle pour comprendre l'homme, et l'homme contemporain, que les activités que notre monde occidental a pris l'habitude de considérer comme seules explicatives.

Que de surprises et de déboires pour qui n'approche autrui qu'en se référant à la seule intelligence raisonnante, aux seules convictions qu'il exprime, à la conduite qu'il affiche! Car derrière la façade humaine,

irréprochable ou même arrogante, combien se cachent d'amers regrets, jamais avoués, combien d'inquiétudes face à l'avenir, de velléités impuissantes ! Et que d'aspirations, d'autre part, à une vie plus propre, à une sécurité intérieure qui ne soit pas sans cesse remise en question, à une existence qui ait un sens et un but véritables, ne se dissimulent-elles pas chez ceux qui jouent à l'esprit gouailleur et persifleur !

Cependant, comme entraîné malgré lui par l'étude qu'il poursuit, le psychologue religieux abordera aussi sur d'autres plages, celles que les grandes religions ne regardent que de loin, avec défiance. Il découvrira qu'en dehors des croyances proprement religieuses, ou plus exactement à la frange de celles-ci et s'y rattachant par mille liens invisibles, d'autres croyances et d'autre recherches visent à des fins semblables : apaiser l'angoisse, guérir la souffrance, surmonter la crainte de la mort. Car les chrétiens ne sont pas seuls à demander à la foi de soulager les maladies et de procurer la sérénité. Déjà les anciens cultes d'Esculape et de Sérapis, puis la Révélation d'Hermès Trismégiste et, dans une autre direction, les exorcistes du judaïsme antique, ont connu des délivrances étonnantes. Et de nos jours la Science Chrétienne et le Spiritisme, surtout dans les pays anglo-saxons, organisent régulièrement des services religieux en faveur de ceux qui souffrent. Et nous savons qu'à côté de la médecine officielle des guérisseurs apportent, eux aussi, un soulagement aux malades et que l'art médical lui-même s'intéresse de plus en plus à la médecine psycho-somatique pour laquelle l'aspect spirituel d'une maladie ou d'une guérison est d'une valeur égale à son aspect organique. En tous ces domaines, quelle est la part de la foi, quelle est celle de la suggestion ? Le psychologue religieux, sachant l'action cachée et efficace, sur la vie inconsciente puis, par son intermédiaire, sur l'ensemble du psychisme, d'une expérience religieuse authentique et réellement vécue, même si elle est fruste et rudimentaire, ne craindra pas de tenter l'approche en profondeur de l'homme contemporain qu'il rencontre, et par cette approche, qui respecte la Personne, il lui arrivera d'aider l'Homme qui souffre et de faire qu'il se dépasse lui-même et trouve un salut véritable.

B. *L'Histoire des religions*

A plusieurs reprises notre démarche, qui se voulait strictement de psychologie religieuse, a pénétré dans le champ de l'Histoire des reli-

gions. C'est qu'en effet les deux domaines sont conjoints; et si la psychologie religieuse fournit souvent la méthode d'investigation et de recherche, par ailleurs la matière même sur laquelle oeuvre le psychologue religieux est constituée, en bien des cas, par les documents que recueille l'Histoire des religions dont les richesses, depuis le début du siècle, ont augmenté de façon impressionnante, tant par les fouilles menées à bien que par le déchiffrement et la traduction de documents inédits ou totalement inconnus. Si bien que l'Histoire des religions, à l'heure actuelle, présente elle aussi de multiples aspects et que la vouloir caractériser en une formule lapidaire serait en trahir la complexité.

Certes, l'historien des religions est souvent un linguiste capable de saisir et de rendre dans toutes ses nuances un texte difficile; et ce travail philologique, base de toute étude sérieuse, reste indispensable. Mais le linguiste ne s'intéresse pas nécessairement au message religieux des textes qu'il traduit. D'autre part, il est humainement impossible pour un seul homme de posséder toutes les langues dans lesquelles sont écrits les livres sacrés de l'humanité. Dès lors on admettra que, conjointement à l'oeuvre du philologue érudit, une autre étude ait sa place qui, en utilisant les données archéologiques et les documents traduits, en sonde les résonnances proprement religieuses et cherche à établir des rapprochements et des comparaisons entre des religions séparées par le temps et dans l'espace. Puis surgit une autre tâche: lorsque, grâce au travail des archéologues et des linguistes, les documents mis à disposition sont suffisamment nombreux, alors devient possible l'élaboration d'une véritable histoire des différentes religions. Tel fut le cas, au cours de ces dernières décennies, pour l'Islam, le Mazdéisme, les Mystères de Mithra, l'Hindouisme, le Jaïnisme, le Sikkhisme, le Shinto et, plus récemment, pour le Manichéisme, alors que d'autres religions, comme le Mandéisme ou les religions de l'Amérique précolombienne et celles de l'Afrique noire, attendent encore leurs historiens.

Ce double travail — celui des érudits et celui des historiens inventariant et comparant les doctrines et les rites — eut pour premier résultat de faire mieux discerner le génie particulier de chaque religion, tout en mettant en lumière ce qu'elles ont de commun. Mais simultanément l'Histoire des religions fut aussi une approche en profondeur de l'homme contemporain. Tout d'abord en nous rappelant, à nous Occidentaux, — ce que notre instruction livresque a tendance à nous faire

oublier — que les religions sont des réalités vivantes, et non des choses mortes. A cet égard il peut être profitable au théologien chrétien d'assister à des cérémonies pratiquées dans les religions non-chrétiennes actuelles et d'être comme entraîné, malgré lui, par l'envoûtement de certains rites et la suggestion de leurs mythes. Il comprend mieux ce que durent être les luttes spirituelles des premiers chrétiens s'opposant à un paganisme antique infiniment plus fort et plus ensorcelant que nous ne le soupçonnons.

Les religions sont des réalités vivantes. Eh! oui. Et lorsque — pour ne prendre qu'un exemple — nous classons les mythes anciens et modernes, et les étiquetons, et les transformons en pièces de musée, nous en supprimons l'essentiel, c'est-à-dire la vie. Un mythe que l'on contemple avec détachement, ou dont on plaisante, ou que l'on dissèque, n'a plus rien de commun avec le mythe primitif et originel que l'on s' imagine examiner, mais devient autre chose, une conception purement rationnelle dont la vie a disparu. Or cette constatation, faite par des historiens de la religion, nous rend attentifs à l'importance des mythes modernes dont nous vivons et dont l'Occidental du XXe siècle est persuadé qu'ils ne sont pas des mythes, précisément parce qu'il les vit et qu'il perd alors son sens critique qu'il réserve tout entier pour les mythes qu'il découvre dans d'autres cultures. 4)

De même l'Histoire des religions, qui se refuse à ne voir dans les grandes épopées que des oeuvres débordant d'imagination et de mentalité prélogique, retrouve dans ces poèmes des vérités de toujours présentées dans un langage particulier mais singulièrement adéquat, et que chaque génération devrait apprendre à déchiffrer.

Mais c'est principalement lorsqu'il est question des religions d'aujourd'hui que l'Histoire des religions se mue en une approche en profondeur de l'homme contemporain. Trop souvent notre sentiment occidental de supériorité, qu'expliquent sans l'excuser les prodigieuses découvertes de la science et les progrès de notre technique, ce sentiment de supériorité nous amène à prononcer des jugements définitifs et absolus en nous référant exclusivement aux normes qui ont assuré nos

4) Nous pensons en particulier à l'inflation de l'idée de *Progrès* que l'on étend à l'ensemble de notre civilisation, à notre recherche désordonnée de l'*Efficience*, à notre admiration de la *Vitesse*, au culte de tout ce qui est *Moderne*, à l'affirmation sans cesse répétée de la valeur universelle de la *Technique*, à notre sentiment de *Supériorité occidentale* que rien n'ébranle.

succès, alors qu'il s'agit de données relevant d'autres cultures et pour lesquelles d'autres critères devraient être utilisés. Dans cette perspective occidentale, des religions non-chrétiennes ont trop souvent été estimées à l'aune de notre civilisation. Or, si le procédé est admissible lorsqu'il s'agit de questions techniques ou économiques, il ne l'est plus sur le plan religieux, et ceci pour une raison très simple mais qu'il nous répugne d'avouer: notre christianisme lui-même est devenu occidental, ayant emprunté à l'Europe et à ses civilisations successives une bonne partie de ses valeurs spirituelles. La pureté du christianisme que nous exportons! ne serait-ce pas justement l'un de ces mythes dont nous vivons? Écoutons d'ailleurs à ce propos les nations d'Asie, aux cultures aussi anciennes que la nôtre et souvent davantage. Ce qu'on nous reproche, c'est précisément cet occidentalisme, dont les réalisations techniques sont hautement appréciées, mais que l'on juge impropre à saisir l'essence même des religions orientales. Pourtant, ne l'oublions pas, cet occidentalisme dont les racines plongent dans la Sagesse gréco-latine, qui s'est nourri de traditions bibliques puis de l'enthousiasme de la Renaissance et du prestige des découvertes scientifiques, mais qui comporte également des apports celtiques et germaniques, cet occidentalisme nous fut indispensable pour assimiler le christianisme, et il nous demeure indispensable.

Mais l'Histoire des religions nous rappelle que le christianisme est né en Asie, dans ce prodigieux creuset du Proche-Orient où sont apparues tant de religions au cours des millénaires et que, jusqu'à l'époque de la Renaissance, la presque totalité de l'Asie, à savoir la Syrie, la Perse et même l'Extrême-Orient, n'a connu le christianisme que sous des formes orientales, repoussées en général par le christianisme occidental.

L'approche en profondeur de l'homme contemporain: l'Histoire des religions nous y conduit en nous prévenant que dans le monde musulman, comme aux Indes, comme dans le Bouddhisme, la religion n'est pas aussi intellectualisée ni organisée qu'en Occident, et que ces peuples sont capables, à certains moments, d'abandonner toute prudence politique au sens occidental du terme, et même des avantages matériels certains, parce qu'un grand souffle mystique les soulève.

Il nous est facile de ne voir dans les autres religions — et ne serait-ce pas de nouveau le mythe de notre supériorité occidentale qui intervient? — que de vagues superstitions, ou des mouvements de masses

relevant du déterminisme sociologique, ou même un syncrétisme qui allie des données inconciliables — comme si notre pensée chrétienne n'était pas farcie de syncrétisme ! — il n'en reste pas moins qu'à l'heure actuelle, et c'est l'Histoire des religions qui nous en prévient, plusieurs de ces religions non-chrétiennes sont en plein renouveau et en pleine expansion, non pas que ce soit par la force des armes, mais par l'attrait qu'elles exercent sur les âmes, alors que le christianisme dans son ensemble reste stationnaire et régresse en certaines contrées.

Nous parlons d'oecuménisme, et nous nous félicitons de ses progrès. Mais nous oublions qu'au XVI^e siècle déjà, le sultan Akbar, aux Indes, se plaisait à réunir à sa cour, pour des entretiens fraternels et édifiants, des fidèles de diverses religions, et qu'un siècle plus tôt, à la fin du XV^e siècle, au Pendjab, Nanak posait les fondements du Sikkhisme en unissant dans une même piété les fidèles de l'Hindouisme et de l'Islam. Et faut-il rappeler que tout récemment, de 1954 à 1956, le VI^e Concile oecuménique bouddhiste groupait à Rangoon, en Birmanie, près de 10.000 représentants des diverses formes du Bouddhisme ?

Ainsi donc le mouvement de rapprochement qui incite des croyants jusqu'alors antagonistes à s'apprécier et à se comprendre, est comme une braise toujours ardente que Dieu a déposée au cœur de l'homme. Lorsque souffle un esprit de bonne volonté, le feu s'allume et des âmes qui s'affrontaient précédemment en adversaires sont bien près de s'entendre.

Cependant l'Histoire des religions, enseignée dans le cadre d'une Faculté de théologie, fait apparaître encore une autre donnée relative à l'homme contemporain, mais qui concerne avant tout les chrétiens d'aujourd'hui. En effet, s'il arrive à l'historien des religions de noter, parfois avec prédilection, ce qui est commun aux diverses religions qu'il étudie, il sait aussi que, parmi toutes les religions du monde, le christianisme, né dans le milieu juif palestinien, représente une réalité spirituelle unique, dont l'exact équivalent ne se rencontre nulle part, ni dans le judaïsme ni dans l'Islam, ni dans les antiques religions de Mystères centrées sur l'oeuvre d'un Sauveur mythique, ni dans les textes sacrés de l'Inde ou de la Chine ou du Bouddhisme, dont certains pourtant semblent extraordinairement proches du message évangélique. Mais le climat spirituel est autre et les mêmes mots prennent un autre sens. Certes, plus d'un rite ou telle croyance chrétienne se retrouvent presque semblables dans d'autres religions et des rapprochements sug-

gestifs s'imposent souvent. Mais l'identité n'est jamais complète. D'autre part, si les différentes confessions chrétiennes s'opposent en bien des points, jamais leurs divergences ne se muent en antagonismes absolus ou en incompatibilités foncières, comme c'est le cas lorsque l'on compare le christianisme à d'autres religions. N'y a-t-il pas, dans cette constatation, une raison supplémentaire d'espérer que le levain d'union qui sommeille en tout homme — n'est-ce d'ailleurs pas cette force unitive cachée mais toujours prête à entrer en action qui crée les sociétés puis les cimente? — ne peut-on espérer que ce levain fermentera dans la pâte chrétienne d'aujourd'hui, non pas pour que le christianisme se dresse en ennemi déclaré de tout ce qui n'est pas lui-même, mais pour que, grâce à ses représentants, davantage de compréhension et d'amour se déverse à travers le monde?

DAS SAKRALE KÖNIGTUM BEI DEN STEPPEN- VÖLKERN *

VON

K. CZEGLÉDY

Budapest

Die Erforschung der Institution des sakralen Königtums wurde durch den Kongress der IAHR (Rom, 1955), der diesem Thema gewidmet war, stark gefördert. ¹⁾ Unsere Kenntnisse über das sakrale Königtum wurden durch die vielen Beiträge in jeder Hinsicht bereichert. Am wichtigsten war aber, meines Erachtens, dass die neuen Angaben uns ermöglicht haben, zu einem neuen vergleichenden Studium dieser Phänomene überzugehen.

Dieser vergleichenden Arbeit standen aber terminologische Schwierigkeiten im Wege. Das umfangreiche phänomenologische Material des Kongresses hat sich als in hohem Masse heterogen erwiesen, und es hat sich bald herausgestellt, dass zum weiteren Fortschritt auf diesem Gebiet eine terminologische Klärung der Lage nötig ist. Dieser Schritt wurde von dem holländischen Gelehrten TH. P. VAN BAAREN gemacht, der in einem Aufsatz ²⁾ den Weg zur Klärung überzeugend darin bestimmte, dass man zum originellen Frazerschen Terminologie zurückkehren soll. Unter sakralem Königtum sollte man also ausschliesslich diejenigen Typen des Königtums verstehen, wo: 1) der König nach seiner Thronbesteigung als eine auf Erden wandelnde Gottheit betrachtet wird, 2) wo er mit göttlicher Macht sein Volk regiert, 3) wo er verantwortlich für die Ordnung im Kosmos ist, 4) wo das Leben und Sterben des Königs kosmische Bedeutung hat. Der Tod des Königs hat einen stellvertretenden Charakter, und wie im Falle der Demagötter der Urzeit, wird sein Sterben ein Lebensborn für sein ganzes Volk.

*) Vortrag, gehalten an der Religionsgeschichtlichen Konferenz, Strassburg, 19. Sept. 1964.

1) *La regalità sacra. — Contributi al tema dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni* (Roma, aprile 1955). *The Sacral Kingship. Studies in the History of Religions. Supplement to "Numen" N° 4* (Leiden 1959).

2) *Nederlands Theologisch Tijdschrift* X (1955-1956), 204-295.

Es ist klar, dass es nur wenige Fälle gibt, wo all diese Kriterien vorhanden sind. Nach der Ansicht VAN BAARENS bleiben nur die afrikanischen ³⁾ Beispiele übrig.

Das wichtigste, was meines Erachtens seit dem Kongress über die soziologischen Beziehungen des sakralen Königtums gesagt wurde, sind die Beobachtungen von F. SIERKSMA, eines anderen holländischen Religionshistorikers, der in seinem Aufsatz ⁴⁾ über die „Religie en primitieve culturen“ darauf hinwies, dass sich das sakrale Königtum in allen bisher bekannten Fällen bei den Primitiven nur dort entwickeln konnte, wo eine gesellschaftliche Überlagerung stattgefunden hatte, wo also ein Volk durch Eroberung und Gewalt seine Herrschaft einem anderen Volk aufzwang.

Gegenüber der Ansicht aber, nach welcher uns das sakrale Königtum ausschliesslich in Afrika begegnet, scheint es, dass es ein weiteres Beispiel für das sakrale Königtum gibt, das nicht nur hierher gehört, sondern geradezu ein klassisches Beispiel für diese Institution darstellt. Es handelt sich um das sakrale Königtum bei den Steppenvölkern, dessen Untersuchung eine neue Auswertung dieses Phänomens ermöglicht und den Weg für das weitere Studium einiger Züge, vor allen Dingen der soziologischen Beziehungen dieser Institution eröffnet.

Der riesige eurasische Steppengürtel, zwischen der Ungarischen Tiefebene und der Chinesischen Mauer, der sich südlich der eurasischen Waldzone hinzieht, wurde seit dem ersten vorchristlichen Jahrtausend von iranischen, hunnischen, türkischen und mongolischen Reiternomaden bevölkert, die zu verschiedenen Zeiten grosse Teile der Steppenzone, bisweilen die ganze Steppenzone in einem einzigen Reich vereinten. Die von mir besprochenen Beispiele des sakralen Königtums

3) Die afrikanischen Beispiele des sakralen Königtums wurden neuerdings zweimal monographisch bearbeitet: TOR IRSTAM, *The King of Ganda*. The Ethnographical Museum of Sweden. New Series. Publication N° 8. (Stockholm 1944); P. HADFIELD, *Traits of Divine Kingship in Africa* (London 1949). HADFIELD'S Ergebnisse stimmen in mehreren Hinsichten mit denjenigen IRSTAM'S überein. In diesen beiden Werken werden die einschlägigen neueren Untersuchungen der Afrika-Forscher (C. G. SELIGMAN, C. K. MEEK, P. A. TALBOT, E. E. EVANS-PRITCHARD u.a.) eingehend erörtert. Rituelle Texte von einem sakralen Königtum (Rwanda) sind, Übersetzung, veröffentlicht in M. D'HERTEFELT und A. COUPEZ, *La royauté sacrée de l'ancien Rwanda*. Koninklijk Museum voor Midden-Afrika, Tervuren, Belgie. *Annales, Reeks in 8°. Wetenschappen van de Mens* N° 52 (1964).

4) *Nederlands Theol. Tijdschr.* X, 209-236.

beziehen sich teilweise auf die Türken, die in der Mongolei südlich vom Baikalsee zwischen dem 6-9. Jahrhundert ein Riesenreich errichteten. Der westlichste Stamm der Türken schob sich weit nach dem Westen vor und gründete ein eigenes Reich im Lande der Chazaren, dessen Zentrum zwischen dem 6-10. Jahrhundert an der unteren Wolga, nördlich des Kaspischen Meeres lag. Das dritte Beispiel ist das altmagyarische sakrale Königtum.⁵⁾ Die alten Magyaren gehörten zu den finnisch-ugrischen Völkern und bildeten zusammen mit den Wogulen und Ostjaken, deren letzten Reste jetzt in Westsibirien leben, den ugrischen Zweig des finnisch-ugrischen Sprachstammes. Im finnisch-ugrischen Zeitalter siedelten diese Völker nördlich der Wolga, in der Waldzone, unweit von den westlichen Abhängen des Urals. Gegen das 6. Jahrhundert u.Z. erfolgte eine grosse Veränderung im Leben der Magyaren. Sie liessen sich nämlich südlich in den Auen zwischen der Waldzone und der offenen Steppe nieder und gingen zur Pferdezucht über. Sie erschienen bald als ein echtes, berittenes Steppenvolk, das nunmehr nur sprachlich von den türkischen Chazaren verschieden war.

Die Quellen, die über das türkische sakrale Königtum berichten, sind erstens die dynastischen Geschichten der chinesischen Čou-Dynastie,⁶⁾ zweitens die arabischen geographischen Quellen.⁷⁾ Die

5) Mit dem chazarischen und ungarischen sakralen Königtum hat sich als erster GÉZA RÓHEIM eingehend befasst (Man XV, 1915/2, 26-28; Ethnographia [Budapest] XXVIII, 1917, 50-98 auf ung.). Vgl. Psychoanalysis and Culture. Essays in Honor of Géza Róheim, hrsg. von G. B. WILBUR und W. MUENSTERBERGER (New York 1951), 456.

Als konsequenter Anhänger FREUDS verwendete RÓHEIM weitgehend die Freud-schen psychoanalytischen Interpretationsmittel (Oedipus-Komplex, Traumpsychologie, Sexualpsychologie der Infantilen, das psychologische Gesetz der Ambivalenz, usw.). Vgl. auch P. RADIN, The World of Primitive Man (New York 1953), 308-310.

FRAZER, dem die Angaben über den chazarischen Königsmord zur Zeit der Herausgabe der ersten Auflage des „Golden Bough“ noch nicht bekannt waren, fand die von RÓHEIM angeführten muslimischen Angaben wichtig genug, um sie — soweit sie ihm in Übersetzungen zugänglich waren — in einem Aufsatz (Folk-lore XXVIII [1917], 382-407) zu veröffentlichen. In seinem „Aftermath“ (310) kam er später wieder über dieses Thema zu sprechen.

6) Čou-šu, Kap. 50; vgl. LIU MAU-TSAI, Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe). Göttinger Asiatische Forschungen Bd. 10 (Wiesbaden 1958), 8, 459, 496, Anm. 46. — Vgl. P. BOODBERG: Harvard Journal of Asiatic Studies IV, 245; K. A. WITTFOGEL und FENG CHIA-SHÊNG, History of Chinese Society. Leao (New York 1949), 274, Anm. 189.

7) Die arabischen Berichte über das chazarische und das ungarische sakrale

Chinesen berichten über das Barbarenvolk der mittelasiatischen Türken, weil sie dem Reich der Mitte durch ihre Raubzüge viel Schaden zugefügt haben. Die Araber sprechen über das Reich der Chazaren und über die Magyaren auf Grund von Augenzeugenberichten muslimischer Kaufleute, die mit ihren grossen Karawanen durch den Kaukasus oder von Sogdiana und vom Aralsee her die Steppenvölker aufsuchten. Einiges über das magyarische sakrale Königtum befindet sich in byzantinischen Quellen oder in den ungarländisch-lateinischen Chroniken.

Das Bild, das sich aus den genannten Quellen klar ergibt, ist folgendes: alle drei Völker, die östlichen Türken in Mittelasien, die westlichen Türken im Lande der Chazaren an der Wolga und schliesslich die Magyaren, die sich bis 889 u.Z. zwischen dem Don und der Donau aufhielten, kannten die Institution des sakralen Königtums. Die sakralen Könige der Chazaren und der Magyaren wurden dermassen mit Tabuvorschriften umgeben, dass sich bei diesen zwei Völkern ein ausgesprochenes Doppelkönigtum entwickelte. Es gab den sakralen König und es gab einen zweiten König, den die Araber ebenfalls mit dem Wort *malik* ('König') bezeichnen, und der eigentlich als Geschäftsführender König fungierte. Dieser König war der oberste Feldherr, er entschied über Krieg und Frieden und er stellte die höchste Instanz in allen Angelegenheiten seines Volkes dar.⁸⁾ Die Tabuvorschriften, die den anderen, den sakralen König vom Volke völlig isolierten, waren sehr zahlreich und fast genau identisch mit denjenigen, die die afrikanischen sakralen Könige umgaben, wie wir sie aus den Katalogen von TOR IRSTAM und P. HADFIELD kennen.⁹⁾ Der chazarische

Doppelkönigtum: Ibn Rusta, ed. DE GOEJE, 139-140 (Chazaren); 142-143 (Magyaren); Ibn Faḍlān, ed. Z. V. TOĞAN, 43 (arab. Text); İṣṭahrī, ed. DE GOEJE, 224-225; persische Übers. des İṣṭahrī, ed. Iraj Afshar (Teheran 1961), 180-181; Ibn Ḥauqal, ed. DE GOEJE, 283-285; Ibn Ḥauqal, ed. J. H. KRAMERS, II, 395-396; Masʿūdī, Murūğ al-dahab, ed. Paris II, 12-14; Übersetzungen der arabischen Texte in D. M. DUNLOP, The History of the Jewish Khazars (Princeton 1954). — Ein hebräisches Geniza-Fragment (Cambridge, T-S Loan 38) enthält interessante, aber offenbar unverlässliche Angaben über den Dynastien-Wechsel in Chazarien (éd. P. KOKOVCOV, Evrejsko-chazarskaja perepiska v X veke. Leningrad 1932, 33-36 Text, 112-123 russ. Übers. mit kritischen Noten).

8) Ibn Rusta, Ibn Faḍlān, İṣṭahrī — Ibn Ḥauqal, Masʿūdī, a.a.O.

9) Der chazarische König hielt sich ständig in seinem Palast, in seinem Harem auf (Masʿūdī), da er nicht gesehen werden durfte (İṣṭahrī). Er verliess seinen Palast viermonatlich nur einmal und ritt seinen Truppen eine Meile voraus; falls ihm dennoch jemand begegnete, musste er vor dem König prosternieren. (Ibn

König wurde vom Volk als verantwortlich betrachtet für den Regenfal, die Dürre und andere kosmische Ereignisse im Lande. Er war verantwortlich für das Kriegsglück, und sein körperliches Versagen brachte Übel auf das ganze Land.¹⁰⁾ Dieselbe Betrachtungsweise treffen wir in Afrika, wo das Altern, Ergrauen und Impotenz des sakralen Königs Verderbnis für das ganze Land bedeutet. Man denkt an die Worte des lateinischen Dichters Claudian, der in seiner ersten Invektive gegen den Eunuchen Eutropius ausruft (im Schlussteil des Gedichtes): „Wie soll man Krieg führen unter den Auspizien eines Effeminierten? Können die Ehen Kindersegen haben und die Äcker reiche Ernte bringen, kann die Erde fruchtbar sein und Fülle gedeihen unter einem unfruchtbaren Konsul?“ Im Falle einer Dürre oder eines Missglücks im Krieg, d.h. eines Versagens des chazarischen Königs wird er — und das ist besonders wichtig — getötet.¹¹⁾ Seine Tötung erfolgt auch, wenn er schon eine Anzahl von Jahren geherrscht hat.¹²⁾ Nach Ibn Faḍlān beträgt die Regierungsdauer des chazarischen Königs höchstens 40 Jahre. Besonders interessant ist aber der andere Bericht, nach dem die Zahl der Regierungsjahre des Königs schon bei seiner Einweihung festgelegt wird. Dem mittelasiatischen türkischen sakralen König wird, nach den chinesischen Jahrbüchern¹³⁾, und dem chazarischen, den arabischen Berichten¹⁴⁾ nach, bei seiner Einweihung eine seidene Schnur oder ein Schal um den Hals geworfen, und man zieht die Schnur so eng zusammen, dass er fast erwürgt wird und in letzter Verzweiflung ein Wort hervorstösst und zwar eine Zahl, die dann die Zahl seiner Regierungsjahre sein wird.

Eine schlagende religionsgeschichtliche Parallele zu diesem Brauch befindet sich in einer Beschreibung¹⁵⁾ der Religion der afrikanischen Bambara von CH. MONTEIL. Nach dieser Beschreibung wird der künftige König der Bambara bei der Einweihung ebenfalls durch Würgen bis zum Rande des Todes gebracht. Vor ihn wird vorher ein Gefäß,

Faḍlān). Vgl. die ähnlichen afrikanischen Vorschriften bei TOR IRSTAM, op. cit., 23-25, 78-88; HADFIELD, op. cit., 33-40.

10) Mas'ūdī, a.a.O.

11) Mas'ūdī, a.a.O.

12) Ibn Faḍlān, a.a.O.

13) Čou-šu, a.a.O.

14) Iṣṭahṛī — Ibn Ḥauqal, a.a.O.

15) Les Bambara de Ségou et du Kaarta (Paris, 1924), 305; D. WESTERMANN, Die Geschichte Afrikas (Köln 1952), 37.

gefüllt mit Steinen und Blättern des Baobab-Baumes hingestellt. In letzter Verzweiflung greift er einige Steine vom Gefäß heraus, deren Zahl die Zahl seiner Regierungsjahre angibt. Diese Übereinstimmung würde HOCARTH gewiss zum Beweis gedient haben dafür, dass das sakrale Königtum in der Mongolei und in Nordafrika gemeinsamen Ursprungs ist. Ich glaube aber, dass hier nur eine, wenn auch wirklich wunderbare religionsgeschichtliche Konvergenz vorliegt.¹⁶⁾

Wir müssen uns auch davor hüten, mit FRAZER der kosmischen Macht des sakralen Königs z.B. über den Regen eine alles überragende Bedeutung beizumessen und zu behaupten, dass die älteste Religion eben der Glauben an der Göttlichkeit des Königs war. Ich schliesse mich in dieser Frage gänzlich der Meinung Prof. WIDENGRENS an, wonach der König nicht wegen seiner Macht über den Regen König ist, sondern weil er König ist, Macht über den Regen hat.¹⁷⁾

Ich möchte auf nur noch einen phänomenologisch wichtigen Zug des chazarischen sakralen Königtums hinweisen. Nach einer unserer arabischen Quellen nahm nämlich der chazarische sakrale König an den Kriegszügen seines Volkes Teil. Während des Marsches wurde ein *šamsa*, d.h. irgendeine Sonnenabbildung vor ihm hergetragen, deren Licht er während des Marsches beobachtete.¹⁸⁾ Ich möchte in diesem Zusammenhang auf eine Stelle¹⁹⁾ des armenischen Historikers LEVOND verweisen, der über eine Schlacht zwischen Chazaren und Arabern in Kaukasien berichtet, wo die Chazaren eine schwere Niederlage erlitten,

16) Allerdings ist es nach einer, nach dem Vortrag gemachten Bemerkung Prof. KERÉNYIS heutzutage schon völlig denkbar, dass es zwischen Afrika und Mittelasien über Mesopotamien und Iran schon sehr früh eine Vermittlungsmöglichkeit gegeben habe.

17) G. WIDENGREN, Hochgottglaube im alten Iran (Uppsala 1938), 352-354.

18) Ibn Rusta, a.a.O. — V. Minorsky (Oriens XI, 1958, 129) verweist auf eine Stelle im Taʿrīḫ-i Bayhaq (173), wonach ein Daylamiter den Mond mit einem vergoldeten Schild vergleicht, der beim Marsch vor dem König hergetragen wurde. — Im Zusammenhang mit diesem *šamsa* erhebt sich die Frage, ob wir eine historische Verbindung zwischen der chazarischen und der iranischen Sonnensymbolik anzunehmen berechtigt sind. Die Schilderhebung als Wahlakt bei den Chazaren und Magyaren (Konstantinos Porphyrogenetos, De adm. imp., Kap 38) verbindet man gewöhnlich mit ähnlichen byzantinischen Riten. In diesem Falle könnte man aber ebenfalls iranische (vgl. H. P. L'Orange, Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World. Oslo 1953, 88-89, 103-109) und kaukasisch-albanische Parallelen herbeiziehen. Wir müssen aber nicht vergessen, dass der ähnliche Ritus an vielen Orten üblich war, und dass ein ähnlicher Erhebungsakt bei der Königswahl auch bei den Türken belegt ist.

19) Ed. EZEANČ, 101.

so dass auch ihre „kupferne Abbildung“ in die Hände der Araber geraten ist. Die armenischen Bezeichnungen dieses Bildnisses sind aber leider sehr allgemein gehalten. Die Abbildung heisst hier nämlich *patker* und *nšan* und diese beiden parthischen Lehnwörter bedeuten im Armenischen eben nur ‘Zeichen’, bzw. ‘Bildnis’. Die Verbindung des Sonnenkultus mit dem sakralen Königtum in diesem Falle ist deshalb wichtig, weil in Afrika das sakrale Königtum nach der Meinung von einigen Forschern mit dem Mondkult verbunden zu sein scheint.²⁰⁾

Der Ursprung des altungarischen sakralen Königtums stellt ein schwieriges Problem dar. Die älteste Quelle, die über die Ungarn vor ihrer Westwanderung nach Mitteleuropa, d.h. vor 889 u.Z. berichtet, war das verlorene Werk des samanidischen Ministers Ġaihānī, der um 920 u.Z. schrieb. Den Text von Ġaihānīs verlorenem Bericht kennen wir aber aus so vielen frühen und späteren arabischen und persischen Auszügen, dass es gegenwärtig keine unlösbare Schwierigkeit bedeuten würde, die Originalfassung des Berichtes wieder herzustellen und gemäss den in der klassischen Philologie gültigen textkritischen Grundsätzen zu edieren. Es unterliegt also keinem Zweifel, dass die beiden Könige der alten Magyaren, die bei Ġaihānī genannt werden, den Würdenamen *Künde*, bzw. *Ġila* trugen. Es ist ebenfalls klar, dass diese beiden Namen mit den aus dem ungarischen Altertum wohlbekannten Namen *Kende* (< *Künde*) und *Gyula* (< *Ġila*) zusammenhängen. Diese Namen sind in den früheren ungarischen Quellen noch Bezeichnungen von fürstlichen Würdenträgern, später kommen sie aber als Namen hochadliger Familien vor und schliesslich, in moderner Zeit, ist *Kende* noch immer als Familienname und *Gyula*, ganz depotenziert, als Vorname bekannt.²¹⁾

Es ist aber noch immer die Frage, woher die Ungarn diese beiden Würdenamen übernommen haben. Denn sie gehören zum alten finnisch-ugrischen Sprachgut der Magyaren sicherlich nicht. Von Anfang an stand nur soviel fest, dass man am ehesten berechtigt ist, den Ursprung der beiden Namen bei den Chazaren zu suchen, denn der purpurborene byzantinische Kaiser Konstantin behauptet in seinem für seinen Sohn als Lehrbuch bestimmten Werk „De administrando im-

20) VAN BAAREN, Nederl. Theol. Tijdschr. X, 293.

21) Vgl. D. PAIS, Magyar Nyelv L (1957), 507.

perio" um die Mitte des 10. Jahrhunderts, dass die Magyaren in ihrer alten Heimat zwischen dem Don und der Donau eng mit den Chazaren verbunden waren.²²⁾ Er sagt sogar, dass die Magyaren, nachdem sie eine grosse Niederlage durch die Petschenegen, ein Türkenvolk, erlitten hatten, ihren Staat auf Grund eines Vorschlags des chazarischen Königs aufs neue ordnen wollten. Aus den Worten des Kaisers geht dabei eindeutig hervor, dass die Magyaren lange auf chazarischem Gebiet gelebt und zusammen mit den Chazaren oft auch Kriege geführt haben. Wenn wir weiterhin bedenken, dass die soeben angeführten arabischen Beschreibungen des chazarischen und altmagyarischen sakralen Königtums in jeder Hinsicht wesensgleich sind, so müssen wir zugeben, dass all dies stark für einen chazarischen Ursprung des magyarischen sakralen Königtums spricht. Doch kann dies meines Erachtens erst dann als einwandfrei erwiesen betrachtet werden, wenn wir auch den Ursprung der Terminologie des magyarischen Königtums als chazarisch erweisen können.

Diese Idee ist an sich nicht neu, aber die Versuche, den altungarischen königlichen Würdenamen *Künde* aus dem Chazarischen, d.h. aus dem Türkischen, herzuleiten, scheiterten bis jetzt immer an sprachlichen Schwierigkeiten. Es ist hier nicht der Ort, diese linguistischen Fragen eingehend zu erörtern, ich möchte jedoch meine Ergebnisse kurz zusammenfassen. Der Würdenamen *Künde* ist in drei verschiedenen Formen in den arabischen, persischen und ungarländisch-lateinischen Quellen belegt. 1) die Grundform ist *Kündä*, die bei *Ğāihānī*, bzw. bei dem arabischen Geographen Ibn Rusta als Name des magyarischen Königs vorkommt. Daraus entwickelte sich regelrecht mit regressiver Assimilation im Altungarischen *Kende*. 2) Aus der ursprünglichen Form *Kündä* ist ebenfalls regelrecht, mit progressiver Assimilation sowohl im Ungarischen, als auch im Türkischen (Chazarischen) *Kündü* entstanden, eine Variante, die in den arabischen, sowie in den ungarländisch-lateinischen Quellen belegt ist. In den letzteren hat sie die Form *Cundu* (**Kündü*).²³⁾ Die arabische Form derselben Variante lautet **Kundū* und ist aller Wahrscheinlichkeit nach im Reisebericht Ibn Faḍlāns belegt, der sich als muslimischer Faḡīḥ 921/2 u.Z. bei den Wolga-Bulgaren aufhielt. Ibn Faḍlān nennt den Träger des dritten

22) Kap. 38, ed. MORAVCSIK, 170-174; Kap. 40, 175-178.

23) Anonymi Gesta Hungarorum, ed. SZENTPÉTERY I (Budapest 1937), 41: Cundu pater Curzan.

Ranges bei den Chazaren *Kundū Ḥāqān*.²⁴⁾ Dieser dritte Herrscher der Chazaren besass also ebenfalls den türkischen königlichen Titel *Ḥāqān*. Er unterstand nach Ibn Faḍlān unmittelbar dem zweiten (Geschäftsführenden) König. 3) Die dritte Variante: *Kündäčik* ist mit der Grundform *Kündä* identisch, nur ist der Name hier mit einem türkischen Verkleinerungssuffix *-čik* versehen. Diese Form kennen wir aus der arabischen historischen Literatur, die die Geschichte des ausgehenden 9. Jahrhunderts erzählt. In diesen Geschichtswerken wird ausführlich über einen türkischen Vezier gesprochen, der im Kalifat bis zum Amt des Gouverneurs von Mosul und bis zu den höchsten Militärämtern gestiegen ist und in den regen Ereignissen seiner Zeit eine hervorragende Rolle spielte. Sein Name lautete *Iṣḥāq ibn Kundāğiq al-Ḥazarī*. Aus seinem eigenen mohammedanischen Namen (*Iṣḥāq*) und aus dem Namen seines Vaters (*Aiyūb*) zu urteilen, war er ein islamisierter Chazare und gehörte zur frühesten Schicht der türkischen Mameluken, die dann später die Macht im Kalifat an sich reißen konnten. Seit J. Marquarts „Streifzügen“²⁵⁾ und bereits vorher, hat man versucht, den Namen dieses *Iṣḥāq ibn Kundāğiq* mit dem altungarischen *Kündä* zu verbinden. Besonders wichtig war der Versuch Prof. A. ZAJĄCZKOWSKIS, der den letzten Teil dieses Namens, die Silbe *-ğiq* überzeugend als mit dem türkischen Suffix *-čik* identisch erklärte.²⁶⁾ Dennoch wurden diese Versuche von den ungarischen Turkologen aus linguistischen Gründen von Anfang an konsequent abgelehnt. Man wendete gegen diese Erklärungen ein, dass ein türkisches *Kündäčik* in der arabischen Schrift unbedingt mit einem Kef und nicht mit einem Qaf geschrieben sein sollte. Diese Einwände sind aber meines Erach-

24) Ibn Faḍlān nennt den dritten chazarischen König *K.n.d.r*. Mit Rücksicht auf die ungarische Variante *Kündü* muss man aber anstatt *k.n.d.r k.n.d.w* (*Kündü*) lesen. Diese Emendation bedeutet kaum eine Abänderung des arabischen Schriftbildes. Dieselbe Variante hat auch Firdausī gekannt, der im Königsbuch über *Kundū* (*K.n.d.r*) als über einen saqlābischen (slawischen) Gehilfe des türkischen Fürsten spricht. Er zitiert seine Quelle, wie gewöhnlich, auch hier nicht, aber die Art und Weise, wie er das Wort *Saqlāb* gebraucht, weist deutlich darauf hin, dass er den Namen aus Ibn Faḍlāns Reisebericht übernommen hat, weiterhin, dass er dieselbe Textvariante von diesem Reisebericht vor sich hatte, die auch dem Lexikographen Yāqūt vorlag.

25) S. 168. Vgl. V. MINORSKY, *A History of Sharvan and Darband* (Cambridge 1958), 156; H. VÁMBÉRY, *Ursprung der Magyaren* (Leipzig 1898), 84.

26) A. ZAJĄCZKOWSKI, *Ze Studiów nad zagadnieniem chazar skim*. *Polnische Akad. d. Wiss.* (Krakow 1947), 34.

tens nicht stichhaltig. Es ist erstens sehr natürlich, dennoch verfehlt, die Namensform der arabischen Texte ohne weiteres auf Grund der historischen osmanischen Orthographie zu beurteilen. Es handelt sich hier nämlich um die arabische Aufzeichnung eines türkischen Namens, der der arabischen Bevölkerung des ganzen Kalifats geläufig war. Die Aufzeichnung muss also als die arabische Aufzeichnung eines fremden Namens, wie es im Munde der arabischen Bevölkerung des Kalifats lebte, gewertet werden, und das muss auf Grund der arabischen Lautgeschichte geschehen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist aber sowohl die Wiedergabe der Anfangssilbe *kü-* mit *ku-*, als auch die Aufzeichnung der letzten Silbe *-čik* durch *-ğiq* völlig regelrecht.²⁷⁾ Somit hat der Name in der Aussprache der arabischen Bevölkerung des Kalifats *Kundağiq* gelautet. Wie erwähnt, ist die letzte Silbe des Namens *Kündäčik* mit dem türkischen Verkleinerungssuffix *-čik* identisch. Ich möchte dazu nur noch bemerken, dass derselbe Name auch mit einem anderen Verkleinerungssuffix versehen belegt ist. Anstatt *Kundağiq* schreiben nämlich einige Prosaschriftsteller *Kundağ*, und diese letztere Form ist keine fehlerhafte Schreibung. Der berühmte Schmeichler, der Dichter Buhturī, ein Zeitgenosse des Ishāq ibn Kundāğiq, der auch den grossen Türken in seinen Gedichten verherrlicht hat,²⁸⁾ nennt ihn nämlich in einem Gedicht nicht *Kundağiq*, sondern *Kundağ*. Diese letztere Form nun, durch etwa dreissig aufeinander folgende Reime auf *-ağ* gesichert, steht textkritisch fest. Die sprachliche Erklärung der Form *Kundağ* bereitet keine Schwierigkeiten, denn sie kann als eine mit dem türkischen Verkleinerungssuffix versehene Koseform des Namens *Kündä* leicht erklärt werden. Der Träger des Namens „kleiner

27) Die türkische Anfangssilbe *ü-* wurde auch sonst ins Arabische, wo es einen Vokal *ü* nicht gegeben hat, als *ku-* übernommen (alte Beispiele dafür sind die arabischen Formen von *Kül tegin* und *Kül čor*). Die Wiedergabe des türkischen und iranischen *e*-Laute im Arabischen durch *ā* ist auch sonst wohl bekannt und wurde dadurch ermöglicht, dass das *ā* (und auch das *a*) schon im Altarabischen, wie in vielen neuen Mundarten, eine Neigung aufwies, zu *ä* (offenem *e*) zu übergehen. Das ist die wohlbekannte Erscheinung, die die arabischen Nationalgrammatiker *imāla* (Neigung') genannt haben. Die Schreibweise des Schluss-*k* mit *q* im Arabischen ist ebenfalls nicht unerwartet, denn das arabische *k* laut, wie wir seit HOFFMANNs und HÜBSCHMANNs Zeit wissen, ein aspirierter Laut. Anstatt mit ihrem *k* haben also die Araber auch griechisches und armenisches *k* regelmässig durch ihr *q* wiedergegeben. Diese Beobachtungen wurden auch durch die neueren phonologischen Untersuchungen J. CANTINEAUS (*Études de linguistique arabe*. Paris 1960, 64-71) in vollem Masse bestätigt.

28) DĪWĀN, ed. Beirut 1962, 425-427; 437-439.

Kündä" war vielleicht der Kronprinz, denn dass der Vater Ishāqs früher zu den höchsten chazarischen Würdenträgern gehörte, oder vielleicht sogar, dass er selber einst chazarischer Kronprinz gewesen sei, geht aus Buḥturīs Versen hervor. Schliesslich möchte ich noch bemerken, dass die Namensform *Kündäč* im Geschichtswerke des Ya'qūbī auch als *Kundāš* belegt ist.²⁹⁾ Das ist ebenfalls keine unerwartete Form, denn das fremde č wird im Altarabischen regelrecht entweder durch ğ oder durch š ersetzt.

Was nun den Ursprung des Würdenamens des zweiten ungarischen Königs betrifft, stimmen die Meinungen schon seit langem darin überein, dass dieser Name ebenfalls nicht zum originellen ungarischen Sprachgut gehört, sondern etymologisch auf den türkischen Würdenamen *Jıla~Gıla* zurückgeht, der im Bericht des Konstantinos Porphyrogenetos über die türkischen Petschenegen als Würdenamen belegt ist. Damit können wir den chazarischen, d.h. türkischen Ursprung des altungarischen sakralen Königtums nicht nur sachlich, sondern auch sprachlich als einwandfrei erwiesen betrachten.

Das ist aber auch religionsgeschichtlich sehr lehrreich. Die Erforschung der Reste des altungarischen Heidentums sowie der Religion der beiden kleinen Völker, der heutigen Ostjaken und der Wogulen am Ob in Westsibirien hat nämlich gezeigt, dass das sakrale Doppelkönigtum nicht zu den alten religiösen Institutionen der ugrischen Völker gehörte. Die Magyaren haben sie erst dann übernommen, als sie aus der Waldzone in die Steppe niederstiegen und unter die Oberherrschaft der Chazaren gerieten. Die Chazaren haben damals, nach dem 6. Jahrhundert u.Z., ihre Oberherrschaft auf Dutzende von kleineren und grösseren Stammesverbänden kaukasischer, bulgarischer, finnisch-ugrischer und slawischer Völker ausgedehnt. Die Folge davon war, dass das chazarische Oberhaupt an der Spitze einer durch gesellschaftliche Überlagerung hierarchisch aufgebauten Reichsverwaltung zum sakralen König wurde, genau, wie der türkische Oberkönig in der Urheimat südlich des Baikalsees. Dieselbe Entwicklung hat sich dann später, im 9. Jahrhundert, wiederholt. Diesmal waren es die Magyaren, die eine von ihren chazarischen Oberherren unabhängigen Stammesverband organisierten, der, wie wir aus den arabischen geographischen Quellen wissen, bald zu einer Grossmacht zwischen dem

29) Ed. Beirut 1960, II, 492.

Don und der Donau wurde. Bezeichnend ist, wie nach dem Bericht des Čaihanī die Slawen von den Magyaren unterdrückt wurden. Die Ungarn trieben regen Sklavenhandel in den Hafenstädten des Schwarzen Meeres und ihre Raubzüge erstreckten sich auf ein grosses Gebiet in Mitteleuropa, einschliesslich das Wiener Becken. Das einst unbedeutende Waldvolk übernahm jetzt die Institution des sakralen Königtums von den Chazaren und seine zwei Könige massen sich sogar die türkischen Würdenamen ihrer einstigen chazarischen Oberherren an.³⁰⁾

Der Zusammenbruch der ungarischen Oberherrschaft in Südrussland und in ihrer Umgebung hat dem altungarischen sakralen Königtum noch nicht unmittelbar ein Ende bereitet. Der ungarische Stammesverband, geschlagen von den türkischen Petschenegen hat zwar sein altes Gebiet in Südrussland eingebüsst, es ist aber ihnen offenbar gelungen, den zerfallenen Stammesverband neu zu organisieren. Der chazarische Khagan, beunruhigt wegen der Nachbarschaft der gefährlichen Petschenegen, griff ebenfalls ein. Er schlug den Magyaren vor, sich wieder ihm zu unterwerfen und einen Vasallenkönig zu wählen, der seine Tochter heiraten sollte. Das hätte natürlich die Aufgabe des magyarischen sakralen Königtums bedeutet. Der chazarische Plan wurde jedoch nicht verwirklicht, da die Magyaren nach ihrer zweiten, von den Petschenegen erlittenen Niederlage 896 u.Z. Südrussland endgültig räumen mussten. Zur selben Zeit sandte der byzantinische Kaiser, der damals Krieg mit den Bulgaren führte, eine Botschaft zu den Ungarn. Die Gesandten berichteten, dass die Ungarn unter zwei Königen leben.³¹⁾ Das bedeutet für uns, dass das sakrale Königtum bei den Ungarn auch nach ihren, durch die Petschenegen erlittenen Niederlagen im J. 889 bzw. 896 u.Z. weiter bestanden hat.³²⁾ In ihrer neuen Hei-

30) Das nomadische Doppelkönigtum wurde von A. ALFÖLDI (Károlyi Árpád Emlékkönyv. Budapest, 1933, 28-39) mit der bei den Nomaden überall üblichen Zweiteilung des Stammesverbandes in Zusammenhang gebracht. Diese Ansicht hat in der letzten Zeit grossen Anklang gefunden. Wir dürfen jedoch nicht ausser acht lassen, dass das nomadische Zweiklassensystem (über die Dualsysteme vgl. H. PETRI: Jahrbuch des Linden-Museums 1951, 188-201) weder genetisch noch historisch mit dem sakralen Doppelkönigtum verbunden ist.

31) Georgius Continuatus A, ed. BEKKER, 854.

32) Die beiden ungarischen Fürsten hiessen nach Georgios *Arpad(es)* und *Kusan(es)*. Von Kusan wissen wir aus den ungarischen Chroniken, dass er der Sohn Kündüs war. Daraus haben einigen Forscher, zuletzt G. GYÖRFFY (Budapest régiségei XVI, 1955, 9-17), der die Entstehung des sakralen Doppelkönigtums mit

mat in der Donau- und Theissebene setzten sie ihre Raubzüge noch einige Jahrzehnte fort. Nach ungefähr einem Jahrhundert jedoch, um 1030 u.Z., unter Stephan dem Heiligen, wurden sie zum Christentum bekehrt. Von nun an waren sie nicht mehr sakralen Königen, sondern christlichen Königen „von Gottes Gnaden“ untertan.

Die Untersuchung des türkischen, chazarischen und altungarischen Königtums liefert also wichtige Ergebnisse auch für ein vergleichendes Studium der Institution des sakralen Königtums. Die Bedeutung der besprochenen Angaben besteht einerseits darin, dass sie gegenüber der einschlägigen afrikanischen Angaben — ein historisches Studium dieser Institutionen ermöglichen, andererseits aber, dass sie ihre soziologischen Voraussetzungen beleuchten. SIERKSMAS These, wonach das sakrale Königtum immer infolge einer gesellschaftlichen Überlagerung zustande kommt, bewährt sich auch in diesem Falle. Der türkische und altmagyarische sakrale König ist nicht nur Oberherr seines eigenen Stammesverbandes, sondern seine Macht erstreckt sich über eine Vielheit von Stämmen und Völkern, die ihm nicht nur zinspflichtig sind, sondern von ihm sogar als Leibeigene betrachtet werden. Der Abstand zwischen dem König und den Untertanen ist unendlich gross: die Gestalt des Königs ragt ins Übermenschliche hinüber. Die gesellschaftliche Überlagerung kann freilich keineswegs als einziges Motiv im Werden des sakralen Königtums betrachtet werden, immerhin lässt sich eine soziologische Erschliessung des Problems für das richtige Verständnis dieser wichtigen religionsgeschichtlichen Erscheinung nicht entbehren.

dem wachsenden Reichtum des Königs in Zusammenhang bringt, folgern wollen, das Kusan (Curzan) der sakrale und Árpád der Geschäftsführende König der Ungarn war, mit anderen Worten, dass die Dynastie der Familie Curzan erst später durch diejenige Árpáds ersetzt wurde. Dagegen spricht aber die gesamte byzantinische und ungarische historische Tradition. Árpád wird auch bei Georgios an erster Stelle erwähnt. Hinzukommt, dass man kaum den Beweis zu erbringen vermag, dass ein jeder Sohn eines *Kündü* ebenfalls *Kündü* wurde. In Wirklichkeit bekleideten die Söhne des Nomadenherrschers die verschiedensten wichtigen Posten ihres Reiches.

PROBLEMS IN THE STUDY OF AFRICAN INDEPENDENT CHURCHES

BY

H. W. TURNER

Increasing attention is being paid to the study of that large section of modern religious phenomena in sub-Saharan Africa variously known as prophet movements, syncretist cults, separatist sects, or independent churches. These have attracted considerable interest from anthropologists, historians, sociologists, and political scientists, who have quite properly employed their own methods and categories, and faced their own problems of procedure. Too often those with training in the disciplines of religion and theology have adopted a sociological or anthropological approach, or have been satisfied with a general survey and a minimum of interpretation, so that these movements have seldom been examined by the phenomenologist or historian of religion, or analysed and interpreted by the Christian theologian.

If, however, these modern developments are primarily religious in nature, rather than political or cultural reactions to the changing situation in Africa of the past century, and if their religious content is in many cases identifiable as Christian rather than as Islamic or pagan-traditional, then it is essential that they be studied as Christian religious phenomena by means of the appropriate religious and theological disciplines. In this essay an attempt is made to identify the particular problems that arise in such a study, and although many of these will be familiar to all who have engaged in research on the living forms of religion the familiar problems are liable to assume a different complexion when they arise in the African context. This is especially true for the student who seeks to understand these movements as forms of the Christian church, and who therefore comes into fullest contact with the phenomena and reaches the deepest understanding if he himself is a member of some Christian communion, and makes this explicit in his relationship with the group he is investigating. This is one of the implications of the fully scientific theological method, but it raises

special problems which must be recognized and dealt with if the scientific quality of the method is to be preserved.

THE PROBLEM OF EVIDENCE IN RELIGION

Religion involves the relationship between human nature at its deepest levels and realities that are intangible, and the chief problem in discovering and understanding religious phenomena is to find a satisfactory indicator of what is really happening in this relationship. Because of the peculiarly intimate connection between the theological and the non-theological factors that enter into its structure religion may be expressed in any aspect of human life and yet be directly observable in none. It may regularly be manifested in certain forms and yet have no full or permanent correlation with any of these, so that the normal signs of religious reality may suddenly prove completely misleading.

Religions, especially in Africa, usually have visible collective and social expressions through which understanding of the underlying religion may be gained. Only if we reduce religion to a function of the social order can we regard the social activities of religion as a full and reliable index of its nature, and then what we are doing by this procedure is discovering more about society itself, and not about religion. Even if we reject this complete correlation of religion with society and expect only a limited manifestation of religion in social forms the greater part of its reality will still escape us. This has been well expressed by Evans-Pritchard in his study of the religion of the Nuer:

"The role of this religion in the regulation of social life...is subsidiary to its role in the regulation of the individual's relations with God, its personal role. The two roles are of different orders and have different functions, and...though Nuer religious activity is part of their social life and takes place within it they conceive it as expressing essentially a relation between man and something which lies right outside his society..."¹⁾

This is a useful warning against imagining that personal religion exists in the individualistic West but is absent from the collective societies of Africa. These societies are often well aware of the personal

¹⁾ Evans-Pritchard, E. E., *Nuer Religion*, London, 1956, p. 286; see also pp. 313, 320.

nature of religion. Horton has shown that the Kalabari of the Niger Delta in West Africa distinguish clearly between real religion and a merely social use of religion, and that religion is used by individuals for individual ends that have no social reference or that may even be anti-social.²⁾ As Horton then remarks, we cannot define 'the substance 'linen' in terms of its occasional use as a flag.'

The social or public manifestations of religion include traditions, institutions, symbols, rituals, doctrines or beliefs, codes and practices; while all these may indicate something of the religious reality from which they spring, they never set it forth in its fulness, and on occasion they may serve to hide it altogether. Even though these form the context for all personal religious development, 'The religious life of an individual may often be richer and deeper than that of the official religion to which he belongs, notwithstanding the fact that he expresses himself in the framework of the traditional terminology.'³⁾ It is most important to remember this when studying the newer African religious movements, and to allow for an inner spiritual life more Christian than some of the traditional African practices associated with these movements might suggest, or, of course, more pagan than the external Christian forms they may have adopted.

This warning is especially relevant to our use of an African's verbal account of his own religion. Here the words he uses may represent the conventional Christian beliefs and expressions which he has acquired from the older churches and which have little relation to his own convictions and understanding; or, on the other hand, his use of words, especially if he is not employing his mother tongue, may be so limited that they convey but poorly the rich religious reality of his experience. A further factor that complicates the efforts of the observer to interpret the discussions he has with Africans is the widespread desire to say what is thought to be expected, or what will please the Westerner, and only a greater degree of trust and understanding will remove this obstacle.

Joachim Wach has emphasized the supreme importance of intention

2) Horton, Robin, A Definition of Religion and its Uses, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90 (2) 1960: 202-3, 218-9.

3) Bavinck, J. H., The Problem of Adaptation and Communication, *International Review of Missions*, 45 (179) July 1956: 307-8.

in the reality of any religious activity,⁴⁾ and of distinguishing the primary or basic religious intentions from those that are secondary or associated. It is especially important for the Western observer to try to reach the basic intent behind activities that may be strange to himself, and not to interpret such things as possession by the Spirit, visions and revelations, prolonged fastings, and holy water in a superficial way, or in terms of the needs of which he himself is conscious in religion. Intentions, like motives, may be extremely complex and mixed, and those most accessible to an observer may not be the most profound or permanent. Secondary intentions in an African religious movement may derive from the historical or cultural situation of the African people in one particular area, and embody a desire to become independent of the whites, to throw off the colonial yoke, or to restore tribal unity or cultural integrity. Behind these may lie a primary intention of the kind that runs through so many of these movements, a deep desire for a dynamic encounter with the Divine, and although at times this may be subordinated to the other less fundamental intentions it remains the profoundest clue to the understanding of the movement. All this must be remembered lest these movements or individuals in them be judged by visible achievements of organization, expression, or conduct that are inadequate signs of their inner religious reality.

All religions, and not least Christianity, ask to be judged in this way, for, 'Since every religion has to do with transcendent reality, it is part of the truth of that religion to be dissatisfied with its extant forms'.⁵⁾ More important than the achievements or the external manifestations of African religious movements are the dissatisfactions which they express with themselves, and the nature of their own selfcriticisms. These may form a better guide to their real convictions, intentions, and aspirations than any overt aspect of their existence. The kind of dissatisfaction revealed may be significant for our classification of the inner religious dynamic, for the self-criticisms of the Christian will not be identical with those of the pagan. Here again there is the danger of the dissatisfactions which are actually expressed being accommodated to the views of a Western enquirer, so that the regret

4) Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, New York, 1958: 26 ff.

5) Smith, W. Cantwell, in Eliade and Kitagawa, *The History of Religions*, Chicago, 1959: 50, n. 36.

which is manifested over the small place taken by the sacrament of the Lord's Supper or over the prominence given to dreams, and the tolerance of polygamy, may be far from genuine. And yet again, many who deplore their own lack of good buildings, a trained and educated ministry and stable organization may be more than satisfied with the spiritual superiority of their religion in comparison with the older Christian churches or missions.

All this is to affirm that religious reality is never completely correlated with any of its expressions or manifestations.

"We are studying, then, something not directly observable. Let us be quite clear about this, and bold. Personally, I believe this to be true finally of all work in the humanities, and believe that we should not be plaintive about it or try somehow to circumvent it. It is our glory that we study not things but qualities of personal living".⁶⁾

We should prefer to describe the basic reality of religion as a personal relationship between the divine and the human, where the observer, whose study is confined to the human end, sees only dimly and in part what is really happening. His ability to learn even this much depends in turn upon his own personal relationship with the religious man and upon the extent to which he can share in the same religious experience. As has been said of the human sciences when at work in Africa, 'An approach making for genuine rapport should be given priority over considerations of technical refinements.'⁷⁾ If this is recognized as important for other disciplines it is supremely so for the study of someone else's religion.

Friendship, then is the only door to an understanding of the inner reality of an African religious movement, and in many cases this will mean that the enquiry becomes to some extent a joint enterprise wherein both parties gain a deeper and a clearer comprehension. In Africa, this is made possible by the open-hearted and uninhibited way in which a stranger will be received once some reason for confidence has been established, and their community of interest has become apparent. The writer has never had any difficulty in explaining that one part of his interest was to prepare a history of the church he was studying, to which the history of the individual with whom he was

6) *Idem*, pp. 34-5.

7) See Bieshuvel, S., *Methodology in the Study of Attitudes of Africans*, *Journal of Social Psychology*, 47, 1958: 169-184.

talking might have quite a contribution to make, and that this would make plain all that God had done for them and enable their grandchildren to learn how it all began. Once there was a sense of partnership in this task, the most intimate personal religious history was often freely available, for many enjoy recounting their own experiences and have a remarkable memory for dates and other factual details. As we have already suggested, verbal accounts of religion have their own limitations, but where a longer friendly relationship has been possible one begins to read between the lines and to sense the true nature of the inner religious reality.

This situation has one very important consequence for the student. All that he finally has to say about the movement he is studying must commend itself to both the parties who have been involved together in the study in this intimate way. Cantwell Smith has emphasized this for the study of religions in general, and we may use his words at this point:

“...no statement about a religion is valid unless it can be acknowledged by that religion's believers... (It) must be intelligible and acceptable to those within. In order to be sincere, and of any use, it must also of course be intelligible and acceptable to the outsider who makes it...it is the business of comparative religion to construct statements about religions that are intelligible within at least two traditions simultaneously”.⁸⁾

We would qualify this by saying that one's work must be intelligible and acceptable to at least some of the more perceptive believers in the movement being studied, and that if these should all reject it then its value is suspect. No doubt this is a counsel of perfection, but in these days of ecumenical activity within the Christian world, and of increasing contact between all the religions of the world, it expresses a very important principle. The fact that in a particular African movement there may be very few such ‘perceptive believers’ who are able to read an academic statement does not alter the principle, and it is almost certain that there will be members who can do so in the future.

In further qualification of this principle it must be remembered that believers' interpretations of their own religion are not infallible

8) Smith, W. Cantwell, in *op. cit.*, pp. 42, 52; also p. 44 and the whole essay on personal encounter; likewise Eliade, M., *Myths, Dreams and Mysteries*, E. T. London, 1960: 232-3, 244, etc. Note also criticisms of Tempels, P., *Bantu Philosophy*, E.T. Paris, 1959, as being an example of Europeans telling Africans what they really believe.

and may be mistaken at major points. A clear example of this in an African religious movement is provided by the so-called Church of the Herero people in South West Africa, upon which Reeh comments that

‘this paganism, which is based on the animistic, magic understanding of the world, accepted (external) elements of the Christian worship...considers itself a Christian church, and applied for recognition by the Government’.⁹⁾

Even here it would be hoped that an account of this situation might be so presented as to commend itself as true to some perceptive Herero.

THE PROBLEMS OF PARTICIPATION

If the chief ‘procedure’ in the study of an African religious movement consists of this encounter at the personal level and the establishment of a joint enterprise, we should set forth as clearly as possible the issues that arise when the investigator seeks to work on this basis. The joint enterprise cannot be limited to the combined search for information and understanding of which we have already spoken, but must become to some degree a common participation in the life of the movement concerned. Here the most complex and subtle problems confront both the investigator and his friends and hosts. We shall discuss here that which we know—the situation of a Christian Westerner investigating an African movement already provisionally identified as in some sense a Christian church, and desiring to engage in full personal encounter with a view to later theological analysis. The degree to which there can be common participation in religious activities is naturally much higher than if the movement had been tentatively identified as belonging to some non-Christian class. The problems that arise may be conveniently considered in terms of participation, commitment, objectivity, and detachment.

Participation

The investigator feels grateful for being allowed to share in the worship and the social activities of this group so different from that to which he himself belongs, and will set himself to do all that his new friends do, so far as in him lies. This may mean donning a white gown

9) Reeh, Günther, *The Half-Opened Door*, *International Review of Missions*, 50 (199) July 1961: 293-6.

and walking with them in public procession before the curious eyes of other Westerners; removing shoes for prayer or before entering the church, and engaging with simplicity and sincerity in the various 'spiritual exercises'. It should not be hard to clap with the singing, and it is a very stolid Western visitor who can then resist the invitation to dance, to the delight of his hosts and, surprisingly, to his own enjoyment. It may be harder to restrain his curiosity and remain unperturbed when several of the worshippers become possessed by the Spirit and one of them has to be carried outside. It is certainly more difficult to kneel on a concrete floor for ten minutes while some inspired prophet gives one a personal revelation, to take it seriously because it is seriously intended and because the grace of God spurns no channel, and to continue to do so when the inspiration spreads and a succession of other appears with further messages to be received upon one's knees. When the receiving of the offerings may take two and a half hours and the whole service extend to five hours or more, the principle of participation begins to wear thin in the mind of the investigator.

Through all such demands for stamina and adaptability it must be remembered that one is participating in Christian worship, offering one's own praise and prayers, sharing in the praise and prayers of others, and together with them receiving the divine blessing of forgiveness, enlightenment, and strength. One must also be willing, if called upon, to engage in preaching or the conduct of some part of the service, as two expatriate doctoral candidates, a layman and a woman studying aladura independent churches, are doing in Nigeria as this is written. To be able to participate in these ways is to experience some release from the inhibitions and conventions circumscribing the traditional worship of one's own allegiance, and to enter into new and rewarding possibilities of worship in other modes. The academic enquiry becomes inevitably also a personal discovery.

In the course of sharing not only in the liturgical but in all the activities of the church, one must be prepared to learn from those who are educationally and theologically illiterate, to take them seriously and really listen to them with all the ears of one's being, not merely as a possible source of information for the researcher, but as living men with their own genuine insights into life and their own report to give of the impact of the Divine upon our human existence. There will

be much that is distasteful or merely boring, where genuine participation breaks down, but the right attitudes can be sustained if there is sincerity and humility, gratitude and affection. Where there is patronage, condescension, or mere academic exploitation of interesting phenomena, and where one's attempts at accommodation and participation are made in the spirit of the tourist who will try anything quaint once, Africans will sense the situation and there will be no genuine rapport nor any measure of identification. On the other hand the simplest or most halting of genuine efforts to share in the activities of the movement will be greeted with a warm response. It was almost pathetic to hear public thanks expressed to 'This European, who has stepped so low as to take off his shoes and actually to dance with us!'

Commitment

It will be evident from the above discussion that the investigator who participates in the life of an African independent church becomes personally involved and cannot avoid accepting various commitments, barring those which in all conscience he may not be able to undertake. This is a common experience in the social sciences when field work is undertaken, and raises the problem of how to withdraw gracefully and in good faith when the particular investigation is completed. It is not so easy for one who investigates a Christian church in the only appropriate and therefore scientific way that we have indicated. Here one is involved with other people and with their expectations and needs, at the deepest level of all, and under a divine constraint. The situation is completely different from that of the entomologist who concludes his study of beetles and decides he will turn to spiders, and it is very different from that of the sociologist who lives a while in a mining village to study its social structure and attitudes, presents his report, and moves to another task.

Where the investigator is a member of a Christian church, and has been sharing in the life of another Christian church, he cannot take his farewells so easily. When the community of interest is so deep, and in the life of both there is the same divine source and sanction, it becomes impossible to avoid a continuing responsibility for the welfare of the church that has been studied, and for the establishment of a firmer bond of connection with the older churches represented by

the investigator. His very work will have established some connection, and the African church will look for this to continue and to expand after his immediate work is done. It is of the nature of the Christian faith that those who profess it should reach out to one another in fellowship across whatever racial, cultural, or historical differences there may be between them, and if the body under investigation is in any sense a Christian church, then the Christian investigator believes that God is at work there through the Holy Spirit precisely to this effect. Whatever report the student may prepare itself becomes an instrument of this deep and permanent commitment, and although he himself may not be able to further it by his own presence, he has a responsibility to encourage others in the older churches and in their Christian councils to do so, and to continue the support of his own prayers and interest. There are some signs that African independent churches are becoming a favourite field for doctoral candidates who arrive from overseas for a year's field work and then depart with neither the desire nor the ability to honour the commitments involved in the relations established with the church they have studied. Subsequent investigators then receive a different welcome and may even be deliberately misled. To dabble in this field and then retreat at will can therefore have adverse consequences both for the churches and for later students, and is a serious failure to appreciate the procedures essentially involved in this kind of study, and to foresee the consequences of undertaking it.

Objectivity

It may seem surprising to turn from the demand for commitment to stress the need for objectivity, but it has been well said that 'While these commitments are bound to colour...understanding to some extent ...the illusion of complete non-involvement, with all the deceptions it nourishes, is more detrimental to objectivity than a lively sense of involvement'.¹⁰) In this sphere of study the approach to objectivity depends not on the assumption of a neutral or external position but on a resolute attempt to become aware of all the factors at work in the

10) Schwarz, Benjamin, quoted by Kitagawa in Eliade and Kitagawa, *op. cit.*, p. 28.

relationship between the observer and the church with which he is concerned.

When this is recognized the factors that are liable to interfere with one's understanding or corrupt one's judgment may to some extent be allowed for. The disturbing factors to be eliminated may be grouped as those that lie within the observer himself, those that arise from the fact of the observer's presence in the church he is studying, and those that derive from the influence of the church on the observer.

Sufficient has already been said about the right personal attitudes and relationships, but some earnest Christian investigators will still need to be warned lest they approach one of these independent churches 'much as the commander of an invading army investigates enemy territory, and with much the same motivations'.¹¹⁾ Attitudes that are wrong can be abandoned, but one cannot so readily change one's own denominational allegiance and the various convictions and doctrinal beliefs of one's own religious position. Some of these, when strongly held, may make it difficult to appreciate a totally different position in an African church. For instance one who believes that an ordered ministry with certain forms and successions is essential to the Christian church will find great difficulty in doing justice to an African church which seems indifferent to all these matters. One who emphasizes the sacraments and associates certain sacrificial theories with Holy Communion will be in similar difficulty with churches where there is no celebration of the Communion, or where it is interpreted in a quite different way. Protestants who are strongly anti-Roman will find it hard to give fair consideration to the hypothesis that prophet movements and independent churches are an epiphenomenon of Protestant mission work, especially when this thesis is proposed by Roman Catholic writers. Again, those sections of Western Christianity which have rather despised its pentecostal bodies are most likely to provide students of these African movements where pentecostal features are so prominent.

Other disturbing factors that lie within the observer may be regarded as due to his position as a Westerner rather than as a Christian of a certain denomination. His monogamous tradition will make it

11) *Ibid*, p. 15.

difficult for him to acknowledge as Christian a church associated with a polygamous marriage system. He will expect Africans to structure their Christian existence on the pattern of the ecclesiastic models that are significant for Westerners, and he will be confirmed in this by all that he knows of the missions and older churches in Africa with their gothic churches in the tropics, their parish organizations, schools, seminaries, magazines, and conferences. He will assume 'the idea that a person can be a member of only one religious community...a notion which stems directly from confessional Christianity,'¹²⁾ and he will be puzzled at Africans who seem to be sincere in their membership of one of the older churches and of a new religious movement at the same time.

At a deeper level the observer will tend to analyse, classify, and interpret African religious existence in terms and forms developed in the West and built into the very structure of his thinking — the rational, critical, conceptualized systems of Western Christian thought which may not be adequate to embrace all Christian existence, and may falsify the understanding of African religious movements if they are imposed. The result may be an impasse where only African-type answers are offered to Western-type questions.¹³⁾

Finally, the Western observer tends to be imprisoned at the point in history where he stands, for this provides the emphasis and viewpoints against which the African movements are interpreted. An excellent example is provided by the two concluding paragraphs of a book published in 1912 and entitled 'Dawn in Darkest Africa.' This lamented a cloud rising across the dawn, for

"...already in several colonies the natives are restive under an inadequate white control and leadership...they are breaking away from Christian government and forming themselves into Christian communities in which personal desire is never allowed to conflict with accepted standards of ethics...The mission societies are forced to leave the movement almost alone and thus it spreads and will continue to spread, until Central Africa is completely

12) Benz, Erntz, in Eliade and Kitagawa, *op. cit.*, p. 126, and the whole essay.

13) See Kitagawa in *ibid*, p. 22; and especially an essay discussing the same point in terms of Europe and Asia by Jackson, Herbert C., The Forthcoming Role of the Non-Christian Religious Systems as Contributory to Christian Theology, *Occasional Bulletin*, 12 (3) Mar. 1961, Missionary Research Library, New York.

brought under the influence of a form of Christianity which for many years will be a caricature of the religion of Christ. The only hope...is that the religious wave...will be followed by an ethical wave which will give the 'Light eternal' to the Dark Continent." 14)

This represents the image of these movements in the mind of many Westerners during the colonial period; they were pathological phenomena, no more than a regressive and syncretistic caricature of Christianity with no contribution to the future of Africa. Bastide 15) has traced the changing attitudes to what he calls messianisms from the colonial era through the period of de-colonization from which we are now emerging, and speculates on the views that may appear in the post-colonial period. In the second period the negative views were often replaced by positive appreciation of these religious movements as a genuine adaptive reaction to change, transcending tribalism and preparing for a new social structure, and seeking to weld together the best of the past and the essential features of Christianity. In the period now commencing Bastide suggests that an over-emphasis on development and modern nationhood may lead to another negative evaluation of the same movements.

To make all these influences clear to himself is the most that the investigator can do to reduce the ways in which his own religious, cultural, and historical position may affect his study of an African church.

The disturbance arising from the very fact of the observer's presence may be more briefly dealt with. In the first place the fact that he is not himself an African 16) must have some effect in the present racial climate, and his hosts will be aware to some extent of many of the features of his own outlook which we have just surveyed. The participation of someone like this for the first time in their activities will create new problems for them. They will wonder how to deal with him, what to tell him or not to tell him, and how they may possibly turn his presence and his purpose to their advantage. The more positive their reaction to him, and the more he participates in their ac-

14) Harris, J. H., *Dawn in Darkest Africa*, London, 1912: 287-9.

15) Bastide, R., *Messianisme et développement économique et social, Cahiers internationaux de sociologie*, 31, juillet-déc. 1961: 3-14.

16) In this field we have found only two published studies of any substance by African scholars — Baëta, and Mqotsi and Mkele.

tivities, the more they will feel encouraged and confirmed in their own peculiar or most controversial features, for has not this educated Westerner, a man of repute in missions and their older churches, allied himself with them? Jacqueline Eberhardt tells of the changes that came over South African religious groups in the course of her contact with them, Zionists commencing with a welcome and ending with suspicion and exclusion from their activities, and the traditional religions passing from initial suspicion to open acceptance. She relates how one's disturbing presence within the group may be turned to advantage if it reveals tensions or problems lying below the surface; without her presence these would not have appeared, but once exposed they exhibit the true nature of the group.¹⁷⁾

The third source of disturbance is to be found in the influence of the church on the observer himself. The more sympathetic and identified he becomes the more he exposes himself to this influence, until he begins to feel the pull of the body he is studying. This of course is a sign that he is approaching the point of understanding, and, as Dr. Cragg has been reminding us in connection with Islam, this attraction is essential for a real grasp of another's religion. His response to this attraction is likely to focus on that which is new in comparison with his own tradition, especially on that which is complementary to his own or which reveals its defects and limitations. The more sincere and open he is in his participation the more this is likely to occur. The Westerner will perhaps be especially attracted by signs of the miracle-working power of God and the evidence of divine healing or of the presence of the Spirit, and a Presbyterian like the writer will respond to the virtues of fasting and the spontaneity and joy of African worship, neither of which is a feature of his own tradition. As a result one may unconsciously pay greater attention to these phenomena or become an open protagonist of the newly discovered elements. Again the only remedy is to become fully conscious of the situation, and to that extent become objective about these and all the other possible sources of interference.

17) Eberhardt, Jacqueline, *Messianismes en Afrique de Sud*, *Archives de sociologie des religions*, 4, juillet-déc. 1957: 39.

For the new role created by the observer within the society studied see Emmet, D., in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90 (2) 1960: 199.

Detachment

This awareness of all the factors involved in the parties concerned is the major step not only towards objectivity but also towards the relative detachment that is essential in theological evaluation. The theologian has a special kind of commitment to the truth which must be maintained in the midst of his participation in and commitments to the church of his own allegiance, or of his outside investigation. Where the church he is studying is one of the African movements we are considering there will be far less understanding of the critical functions of theology and of the standards of scholarship than he finds in his own church, which is often little enough.¹⁸⁾ Their sheer inability to comprehend critical academic work may afford him some protection, but there is the constant danger that responsible theological criticism in anything he publishes will be mistaken for mere hostility. African churches are capable of considerable self-criticism at some points, and such criticisms may be expressed bluntly to their own members and freely to others. This criticism, however, does not necessarily coincide with that which comes from a theological study, and considerable skill is needed if the investigator is to speak the truth in love and retain the confidence of those about whom he writes.

If this confidence remains unimpaired one's relative detachment may come to be valued by some at least in the African church, and appeal may actually be made for one's comment in matters where they are uncertain. In this way the scholar may be able to show the church to itself, especially by setting forth the biblical teaching and the historical experience of the wider church that are relevant to any issue. Some at least in the independent churches in West Africa have seen their own threatened divisions and their various secessions in a new light when told the history of the Bantu independent movements in South Africa with their fragmentation. This kind of responsible detachment thus leads to proper participation in the life of the church, and commitment to its welfare.¹⁹⁾

18) We have discussed this and kindred problems for the theologian in a university in Sawyerr, H. A. E. (ed.), *Christian Theology in Independent Africa*, University College of Sierra Leone, Freetown, 1961: 15-17.

19) Even the non-Christian religions can be assisted by Christian scholarship to know themselves better; see Kraemer, H., *Ancient Religions in the Modern World*, *Frontier*, 1 (2) 1958: 127, and Smith, W. Cantwell, in Eliade and Kitagawa, *op. cit.*, p. 43.

It is clear, therefore, that he who sets out to investigate African independent churches must face considerable personal demands that will test his integrity as a scholar and his genuine participation as a fellow believer, not to mention his sheer physical endurance, as he keeps company with enthusiastic and seemingly tireless worshippers. Only by a resolute attempt to fulfil these requirements and to endure the tensions that arise between them will the profounder study of these wide-ranging African phenomena be advanced.

GESCHICHTE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT IM AUSGEHENDEN 18. JAHRHUNDERT

VON

GUNTHER STEPHENSON

Was enthält die Geschichte einer Wissenschaft? Ohne Zweifel Versuche, die man macht, um zur Wissenschaft selbst zu gelangen.

I. F. Herbart (1776-1841)

Die Geschichte der Wissenschaft läßt sich als Fortschritt des Wissens, als Mehrung von Erfahrungen und Kenntnissen beschreiben. Der Historiker kann feststellen, was die Alten bereits kannten, was die Renaissance durch Entdeckungen und Weltoffenheit zur Erweiterung des Gesichtskreises beitrug und durch welche geschichtlichen Persönlichkeiten und bemerkenswerten Publikationen sich der Stand der Wissenschaft im Zeitalter der Aufklärung verändern konnte. Für die Religionswissenschaft hat diese Arbeit mit bemerkenswerter Akribie u. a. R. F. Merkel besorgt. In zahlreichen Aufsätzen zog er historische Längsschnitte für die Erforschung einzelner Religionen oder würdigte im Querschnitt den Erkenntnisstand einzelner Jahrhunderte. In beiden Fällen stand das historische Notieren und Beschreiben empirischer Forschungen im Mittelpunkt seines Bemühens. Die Objektbezogenheit bleibt zweifellos Ausgangspunkt und Grundlage der religionsgeschichtlichen Forschung wie auch ihrer Wissenschaftsgeschichte.

Und doch ist die Geschichte einer Wissenschaft nicht zureichend darzustellen, wenn die Entwicklung ihrer *Methode* nicht gebührend berücksichtigt wird. Was für die Forschung selbst gilt, daß erst die Methode sie zur Wissenschaft erhebt, sollte auch für die geistesgeschichtliche Würdigung dieser Wissenschaft ihren Niederschlag finden. Natürlich muß jede Methode, die Beachtung verdient, sachbezogen sein, d.h. die Weise des Erkennens muß sich vom Gegenstand her bestimmen. Nun bildet sich aber eine Methode stets durch die Beziehung des erkennenden Subjekts zum Anspruch des Objekts heraus. Der Forscher bringt theoretische, philosophische oder zeitbedingte

Voraussetzungen mit — der Gegenstand hat Eigengewicht, historischen Bezug und oft geheime Gesetzmäßigkeiten. Zwischen diesen Polen verläuft die Geschichte der Methode, und es ist ein besonderer Reiz, ihre Klärungen und Irrungen zu studieren. Denn wir gewinnen dadurch nicht nur ein deutlicheres Bild vom inneren Gang der Wissenschaftsgeschichte, sondern können vielleicht sogar Grundsätzliches für die gegenwärtige Arbeit lernen. —

Ein faszinierendes Kapitel unserer Wissenschaft, deren eigentliche Begründung man gemeinhin erst mit F. Max Mueller anzusetzen pflegt, spiegelt sich in der deutschen Geistesgeschichte zwischen 1790 und 1800. Es ist die Blüte der „kritischen Philosophie“, die Entdeckung der Geschichte durch Montesquieu, Herder und Vico, die erste Bekanntschaft mit religionsgeschichtlichen Quellen, die theologische Neuorientierung im Hinblick auf die christliche Offenbarung. Eine kleine Gruppe Göttinger Theologen und Historiker schickt sich nun an, diese divergierenden Strömungen konstruktiv zu bewältigen und für das Programm ihrer „Religionswissenschaft“ fruchtbar zu machen. Unter den zahlreichen Schrittmachern der Religionsgeschichte heben wir einen kleinen Kreis heraus: CARL FRIEDRICH STÄUDLIN, IMMANUEL BERGER und CHRISTIAN WILHELM FLÜGGE. Ihre Arbeiten fassen Gedanken der Zeit zusammen und begründen einen methodischen Entwurf der „Religionswissenschaft“. Weniger um ihrer Originalität willen werden sie genannt, sondern weil ihr Wirken für die Grundlegung der modernen Religionswissenschaft einen Markstein gesetzt hat.

Die Gedanken dieser Gruppe verschlingen sich vielfältig, sie veröffentlichen häufig gemeinsam, sie schreiben oftmals, ohne genannt zu werden, legen selbst Musterforschungen vor und übernehmen Ideen anderer. Daher empfiehlt sich in unserm Falle nicht die individuelle Behandlung dieser Persönlichkeiten, sondern die systematische Entfaltung ihrer Ideen.

Eine historische Würdigung darf freilich der persönlichen Charakteristik der maßgebenden Akteure und ihrer Verflechtung mit dem Geist der Zeit nicht entbehren. So sei ein geschichtlicher Ausblick vorangeschickt. Auf dieser Basis wird sich die Darstellung der leitenden Ideen zur Wissenschaft der Religion wie von selbst ergeben.

Drei Geistesmächte forderten am Ende des 18. Jahrhunderts ihr Recht, verschränkten und bekämpften sich wechselseitig: *Offenbarung* — *Vernunft* und *Geschichte*. Die fortschreitende Säkularisierung der

Aufklärungszeit hatte den positiven Offenbarungsbegriff bereits beträchtlich ausgehöhlt und im Sinne der 'natürlichen Religion' relativiert und verallgemeinert. Der strenge Rationalismus postulierte die Vernunftreligion als Maßstab aller religiösen Ideen und Erfahrungen. Der historische Sinn trieb zwar erst zarte Blüten, doch war geschichtliche Betrachtungsweise weder von der Theologie noch vom Kritizismus noch aufzuhalten. Geschichte mußte den konservativen Offenbarungsbegriff ebenso wie die starre Begrifflichkeit der „ewig gleichbleibenden“ Vernunft überwinden. Und doch kann die Historie der ordnenden Kategorien und Prinzipien der Vernunft nicht entraten. Dieses fruchtbare Ringen um neue Ansätze läßt aber das letzte Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts so bedeutsam für die Wissenschaft von der Religion erscheinen. Wir wollen die ausgezeichneten Arbeiten zur Zeitgeschichte¹⁾ hier nicht referieren, sondern werden nur die Linien ausziehen, die das Denken der Göttinger Theologen unmittelbar beeinflussten. Zu nennen sind vornehmlich die sog. Neologie unter ihrem führenden Kopf Joh. Salomon Semler, die Religionsphilosophie Kants und das Geschichtsdenken Lessings, Herders und Vicos.

Die liberale Vermittlungstheologie der Jahrhundertmitte — ein Ahnherr der liberal-kritischen Theologie am Ende des 19. Jahrhunderts, die ihrerseits zur religionshistorischen Schule führte — genannt „Neologie“, trug wesentlich zur Aushöhlung des christlichen Offenbarungsbegriffes bei. Mit Hilfe einer philologisch-historischen Methode wurden die der Vernunft anstößigen Dogmen beseitigt, eine „natürliche Theologie“ mit dem Programm: Gott-Tugend-Unsterblichkeit neu entwickelt, das Ergebnis jedoch „Offenbarung“ genannt. Was übrig blieb,

1) K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, 1929.

E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, 1960, Bd 4 u. 5.

A. Kraus, *Vernunft und Geschichte*, 1963 (Habilitationsschrift).

L. Landgrebe, „Die Geschichte im Denken Kants“, in: *Studium Generale*, 7 (1954).

Th. Litt, *Die Befreiung des geschichtlichen Bewußtseins durch J. G. Herder*, 1942.

G. Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*, 1948.

W. Nigg, *Kirchengeschichtsschreibung*, 1934.

E. Schaumkell, *Geschichte der deutschen Kulturgeschichtsschreibung von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zur Romantik*, 1905.

H. v. Srbik, *Geist und Geschichte*, 1950/51, Bd 1.

Joh. Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, 1960³/S. 533 ff.

K. Weigand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 1964 (Dissertation).

Ferner die einschlägigen Arbeiten von R. F. Merkel.

war der entleerte Begriff, der Inhalt hatte sich verflüchtigt. Ein neuer Gehalt drängte sich allmählich auf. Man sprach bereits von einer 'moralischen' Offenbarung und meinte damit im Sprachgebrauch der Zeit einen persönlich-geistigen Akt. Die Gewissensfreiheit stand im Widerspruch zum Dogma von der göttlich inspirierten 'Schrift'. Da der produktive SEMLER als erster Theologe die Bibel religionshistorisch betrachtete und somit Altes Testament und Neues Testament streng unterschieden wurden, blieb für die Heilsgeschichte kein Raum mehr. An ihre Stelle trat die religiöse Menschheitsgeschichte. Da das Zeugnis der Bibel im Sinne der *religio naturalis* umgedeutet wurde, ließ sich nun über den *natürlichen* Gehalt einer religiösen Urkunde hinaus ihre *besondere* Offenbarung statuieren. Dieser sogenannte 'positive' Offenbarungsgehalt war mit dem historischen oder — im Kantschen Sprachgebrauch — 'statutarischen' identisch. Die besondere Offenbarung knüpft an die natürliche an, sie weist als Lehrmeister zur 'Erziehung des Menschengeschlechts'. Vernunft und Glaube sind eine gefährliche Ehe eingegangen. Die Grenzen verfließen. Was zu glauben ist, wird vernünftig, das Vernunftgebot wird Glaubenssatz. — Semler stirbt 1791. Seine revolutionäre Antwort an die Orthodoxie ebenso wie seine Scheu vor einer radikalen Reform haben nachhaltig auf den Kreis um Stäudlin eingewirkt.

G. E. LESSING war der eigentliche Apostel der natürlichen Religion. Seine Formulierung lautet: „Einen Gott erkennen, sich die würdigsten(!) Begriffe von ihm zu machen suchen, auf diese würdigsten Begriffe bei allen unseren Handlungen und Gedanken Rücksicht nehmen, ist der vollständigste Begriff aller natürlichen Religion.“²⁾ Daß Religion etwas mit Empfindungen, Gefühl, Anschauung zu tun hat — davon war im Rationalismus nicht die Rede, ja kaum im Göttinger Kreis, obwohl Pietismus und Naturgefühl als Zeitströmungen doch parallel liefen. Dennoch bietet die Position der Vernunft aber die Möglichkeit, zu einem allgemeingültigen Religionsbegriff zu kommen, der die Voraussetzung zur 'unvoreingenommenen' Erforschung der Religionsgeschichte bringt.

Wir wollen aus dem Vermächtnis Lessings drei Gedanken herausgreifen, die sich auf die religionsgeschichtliche Konzeption des Göttinger Kreises ausgewirkt haben. Lessing tut einen ersten Schritt zur

2) Zitiert nach E. Hirsch Bd IV, S. 133.

Überwindung der Aufklärung, wenn er die positiven Religionen nicht mehr negiert, sondern sie Stufen auf dem Wege der Menschheit zur reinen, „natürlichen“ Religion sein läßt. Damit finden alle Religionen ihren legitimen Ort in der Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins. Am Ende dieser teleologischen Geschichtsbetrachtung steht die Vernunftreligion oder die Religion Christi(!); die positiven Religionen, auch das „historische“ Christentum haben lediglich die Funktion einer Durchgangsstufe zu höherer Erkenntnis. Der konkret vermittelten Offenbarung kommt nur die Bedeutung eines Beschleunigers zu, der vorwegnimmt, was nur wenigen Geistern in späteren Stadien an individueller Erkenntnis vergönnt ist. So wird die christliche Heilsgeschichte säkularisiert. Die religiösen Gesellschaften (= Kirche!) dienen allein dem Erziehungsziel des Menschengeschlechts, der reinen Religion. Sicherlich führt diese Philosophie der Religionsgeschichte noch nicht zur historischen Erkenntnis um ihrer selbst willen. Aber eine Bresche ist geschlagen.

Damit hängt Lessings strikte Scheidung von religiöser und geschichtlicher Erkenntnis eng zusammen. Beide Erkenntnisweisen dürfen nicht miteinander vermengt werden, sie sind wesensverschieden. Religiöse Erkenntnis ist unmittelbar evident, sich selbst genug und durch irgendwelche historische Erkenntnisse nicht zu erschüttern. „Zufällige Geschichtswahrheiten können die Basis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“³⁾ Eine religiöse Erscheinung der Vergangenheit läßt sich nur historisch erfassen, sie darf nicht 'richtig' oder 'falsch' genannt werden, d.h. ihr kommt kein absoluter Wahrheitsgehalt zu. Das Geschichtliche ist für die religiöse Erfahrung ohne Bedeutung.

Da der Symbolbegriff bei den Spätaufklärern noch kaum Wurzel geschlagen hat, wird das heiße Thema der religiösen Wahrheit durch das Verhältnis von Vernunft und Geschichte gelöst. Mit Lessings Wahrheitsbegriff wird im deutschen Raum die entscheidende Grundlage für eine „verstehende“ Religionsbetrachtung gelegt. Die Wahrheit ist eine, unteilbar und ewig, ihre vielfältigen „Offenbarungen“ durch den Menschen bleiben nur Abglanz, unvollkommen, inadäquat, historisch bedingt, freilich nicht gleichgeordnet, weil die teleologische Geschichtsschau Lessing zum Gedanken der Entwicklung und Annähe-

3) „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ 1777. Anm.: Da religiöse und vernünftige Erkenntnis nicht unterschieden werden, entsteht hier kein Widerspruch.

nung an die vollkommene und unhistorische (!) Religion der Entstufe nötigt. Die geschichtliche Religion hat noch keinen Eigenwert, sie spiegelt nicht Wahrheit, sondern sie führt — da rational gedacht — auf den Weg zur Wahrheit.

Erst mit J. G. HERDER wird das Tor zu geschichtlichem Denken aufgestoßen. Die individuelle Geschichte und das Eigenleben einzelner Völker kommen in den Blick. Ihre Religionen und Mythen, ihre Dichtung und Sprache erhalten Eigenwert. Sie werden um ihrer selbst willen erforscht, nicht als unvollkommenes Anschauungsmaterial für abstrakte Begriffe. Die Frage nach dem Wesen der Religion verlagert sich vom Allgemeinen zum Besonderen, von der *Idee* 'Religion' zur einmaligen, konkreten *Erscheinung* einer bestimmten Religion. Die Hinwendung zum Objekt, zum einzelnen „Phänomen“, dessen Wesen mit liebevoller Einfühlung zu ergründen ist, tritt nun an die Stelle subjektiver Ideenspekulation. Nachhaltig hat dieser geschichtliche Sinn auch die Kantianer des Göttinger Kreises beeinflußt.

Herder entfaltet mit dem Gedanken der Analogie von Kulturentwicklungen und menschlichen Lebensaltern eine morphologische Betrachtungsweise, die erst sehr viel später zum Tragen kommen sollte. Diese Bezugnahme auf Leben und Wachstum bedeutet für die Religionsgeschichte zweierlei: das Kausalgesetz für die Geschichte ist eingeschränkt. Abhängigkeiten brauchen nicht mehr konstruiert zu werden, weil das religiöse Bewußtsein des Menschen in analoger „Gesetzmäßigkeit“ verwandte Erscheinungen heraufführen kann. So können Kulturen und Religionen unabhängig voneinander Höchststufen erreichen; ein zarter Keim kann zu schöner Blüte heranreifen — auch ohne universalgeschichtliche Verflechtungen. — Damit ist ein zweites Problem angeschnitten, weil mit der Wachstumstheorie eigenwertiger Kulturindividuen die frühe Aufklärungsthese, daß das (reine) Wesen der Religion in seinem Ursprung liege, zwar verlassen wird, Herder aber dennoch am inneren Fortschritt der Menschheitsgeschichte festhält. Die Religion der 'Humanität', ihr reines Wesen, ist weder in der Vorzeit idealiter vorgegeben, noch steht es am Ende einer langsamen Aufwärtsentwicklung wie bei Kant und Lessing. Es wird immer wieder in einzelnen Religionen lebendig entfaltet. Dieser Widerspruch wird von Herder nicht gelöst, läßt aber seine Position umso realistischer erscheinen.⁴⁾ So taucht schon hier im Hintergrund die unselige

4) Vergl. J. Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*.

Verquickung der ideenbezogenen Religionsphilosophie mit der objektbezogenen, religionsgeschichtlichen Forschung auf. Es ist die religionswissenschaftliche Form des Themas Vernunft und Geschichte, das uns beim Göttinger Kreis noch beschäftigen wird.⁵⁾

Sehr viel umstrittener ist die Bedeutung KANTS für die Ausbildung der Religionswissenschaft, obschon das Erscheinen der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ (1793) die Grundfesten der Theologie ins Wanken brachte und beherrschenden Einfluß auf unsern Göttinger Kreis gewann. Stäudlin korrespondiert mit dem Königsberger und verteidigt seine Philosophie für die theologische Wissenschaft. Konnte der unhistorische Kantianismus überhaupt ein Ferment für die Religionswissenschaft abgeben?, da doch gerade die Tendenzen zur Überwindung der Aufklärung für unsere Wissenschaft fruchtbar wurden?

Der negative Einfluß auf den Göttinger Kreis ist für den heutigen Betrachter offenkundig, wenn man auch damals die kritische Philosophie als große Befreiung feierte. Alle „echte“ Religion wurde bekanntlich auf das Moralprinzip zurückgeführt und damit die 'natürliche' Theologie, die der Kritizismus grundsätzlich bestritt, entscheidend eingeengt. Die moralische Vernunftreligion wurde zum Maßstab aller Religionen gemacht, ihr *Begriff* zum Wesen der Religion erhoben. Das Sittengesetz als Endzweck der Geschichte verlangte eine teleologische Schau der Menschheitsentwicklung. Alle Religionen dienen diesem Endzweck und sind daher nur als temporäre, höchst unvollkommene Übergangserscheinungen zu werten. — Die Theologie hat es

5) Anm.: Neben Herder darf J. Wegelin als undogmatischer Vertreter der historischen Ideenlehre nicht unerwähnt bleiben. — Für Frankreich und Italien üben Montesquieu und Vico eine ähnliche Funktion aus wie Herder für Deutschland. Sie sind Schrittmacher geschichtlichen Verstehens.

Montesquieu führt den Gedanken von der Gesetzmäßigkeit historischen Geschehens ein, das sich nach den Seelen der Völker richtet und im Spannungsverhältnis zur Einmaligkeit geschichtlicher Ereignisse steht. Anfänge soziologischen Denkens finden sich in der Bestimmung, daß der 'Volksgeist' nicht ein primäres Faktum darstellt, sondern von den 'Umständen' gemeinsam erzeugt wird. („De l'esprit des lois", 1748).

G. B. Vico erkennt den Schlüssel zum Verständnis der „ewigen Geschichte“ in den Mythen, deren sachgerechte Erforschung freilich erst nach 1800 einsetzt. Vico prägt ferner den Begriff des 'Consensus', der Übereinstimmung der Haupterscheinungen einer Zeit: wie Sprache, Recht, Sitte, Kultur, Religion und Poesie — und weist kulturgeschichtliche Parallelen solcher 'Stile' auf.

folglich nur noch mit der Sittenlehre Jesu und der Herausarbeitung einer theoretischen Religionslehre zu tun, da alles „Positive“ der Religionen zufälliges Akzidenz auf niederer Stufe und daher überflüssig ist. Der schroffe Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit verhinderte die Entwicklung des Symbolbegriffs, der so eng mit der Irrationalität der Geschichte verknüpft ist. Geschichte war naturwissenschaftlich konzipiert. Erfahrung unterlag dem Kausalitätsgesetz, eine spezifisch historische Erfahrung war noch nicht geboren. Eine Philosophie der Geschichte — bei Kant in Ansätzen vorhanden — bleibt ohne Geschichtsverständnis jedoch im luftleeren Raum.

Eine solche Position barg allein keine fruchtbaren Ansätze für eine Wissenschaft von der Religion, wären nicht weiterführende Gedanken von anderer Seite hinzugekommen. — Doch dürfen wir nicht vergessen, daß diese Position wiederum auch Ideen entließ, die einen Weg in die Zukunft wiesen.

Die kritische Philosophie trieb die Theologie in eine Krise, von der keiner der Beteiligten wußte, wie sie ausgehen würde. Da Vernunft und Offenbarung von Kant streng geschieden wurden, bot sich als Alternative ebenso das Verharren in „unwissenschaftlicher“ Orthodoxie (das Kant aus staatspolitischen Gründen sogar billigte) wie auch ein offener Horizont an, der den Blick auf alle religiösen Bemühungen der Menschheit wenigstens prinzipiell freigab; denn Glaube widersetzte sich den Gesetzen der Erfahrung und war wesensmäßig nicht mehr an die positiven, „statutarischen“ Bestimmungen der Geschichte gebunden. Die absolute Vernunftreligion bedurfte keiner historischen Offenbarungswahrheiten. Geschichtliche Erscheinungen konnten die Wahrheit nur verhüllen. Daß die eigene Stellung selbst eine geschichtliche war, sah man noch nicht. So wurde das Religionsverständnis zwar von der Herrschaft des christlichen Offenbarungsanspruches befreit, gleichzeitig jedoch in einer blutleeren, ungeschichtlichen Fiktion isoliert. — Stäudlin und Flügge führen diese Ansätze mit der Öffnung zur geschichtlichen Wirklichkeit fort.

Wenn man vom unhistorischen Sinn der Aufklärung gesprochen hat, so ist das nur bedingt richtig. Es gilt für die Würdigung geschichtlicher Individualitäten, für das Verstehen geschichtlicher Lebensformen und eigenständiger Entwicklungen, nicht aber für eine universalhistorische Geschichtsschau, eine abstrakte Geschichtsspekulation. Und hier ist nun der Ort, da an einen Gedanken Kants zu erinnern ist, der für

die Religionsgeschichte und ihre methodische Bearbeitung nicht zu unterschätzen ist. Geschichte 'an sich' gibt es nicht, ohne Prinzipien gleiche sie einem verworrenen Antiquitätenmarkt, ohne Leitfaden blieben die „Schlackenhalden vergangener Jahrhunderte" (Goethe) ein sinnloses Durcheinander. — Es bedarf einer 'philosophischen' Geschichtsschreibung, einer 'pragmatischen' Darstellung, die alle Begebenheiten in einen gesamthistorischen Bezug zu bringen vermag. Angemessene Begriffe sollen Vergangenheit und Zukunft in eine universale Ordnung zwingen. Wenn auch der a priori gesetzte Endzweck ⁶⁾ das Ziel der Religionsgeschichte festlegt, so wird doch für jede Geschichtsschau die Forderung aufgestellt, die Fakten historischer Erfahrung durch leitende Ideen zur „Geschichte" zu erheben. — Bei dem Göttinger Theologen I. Berger hat sich diese Spannung von Geschichtsphilosophie und 'pragmatischer' Geschichtsschreibung methodisch niedergeschlagen.

Unserer Skizze der bedeutsamen Zeitströmungen mag jetzt die Vorstellung der Göttinger Theologen ⁷⁾ folgen, um das geistige Bild am Ende des 18. Jahrhunderts abzurunden und den Entwurf ihrer Religionswissenschaft hernach systematisch darstellen zu können.

Das Jahr 1790 brachte für den erst 29 jährigen Schwaben CARL FRIEDRICH STÄUDLIN ein theologisches Ordinariat in Göttingen. Ein ehrenvoller Ruf, wenn man erfährt, daß dieser Lehrstuhl vorher J. G. Herder angetragen worden war. Seine Studien nehmen bei der alttestamentlichen Exegese ihren Ausgang, wandten sich im Sog der Kantschen

6) Anm.: Kant hatte den flachen Aufklärungsoptimismus jedoch überwunden. Er *glaubte* an die reine Religion in ferner Zukunft aus innerer Nötigung, war sich der tragischen Situation des Menschen wegen der Herrschaft des Bösen voll bewußt. Das ersehnte Gottesreich auf Erden blieb unerreichbares Ziel, da die Kategorie der Zeit einen Endzustand ohne Entwicklung nicht denken ließ. Die Entwicklung der 18 Jahrhunderte seit Christi Geburt hatten aber gezeigt, daß der Mensch seinem Ziel nicht wesentlich näher gekommen war. Man vergleiche besonders die späten Aufsätze: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", „Anfang der Menschengeschichte", „Das Ende aller Dinge" und „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht".

7) Vergl. H. W. Rotermund, *Das gelehrte Hannover*, 2 Bde, 1823. Joh. Meyer, „Geschichte der Göttinger theologischen Fakultät" in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte*, 42 (1937). W. Gaß, *Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*, 4 Bde, 1867.

Religionsphilosophie jedoch mehr und mehr der Ethik und Moralgeschichte zu.⁸⁾ Der bescheidene und gewissenhafte Gelehrte war ein Historiker von Geblüt. Seine umfangreiche literarische Produktion behandelt zahlreiche Spezialthemen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, den Skeptizismus, exegetische Fragen und vor allem immer wieder das Zentralthema der Zeit: das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von kritischer Philosophie und Supranaturalismus. Der ausgleichende und verständnisvolle Historiker sucht beide Fronten zu harmonisieren. Seine Lebensarbeit dient der Vermittlung, der Rettung des Christentums nach dem Durchbruch der Kantschen Kritik. War er im Herzen konservativ, so verschrieb sich der jugendliche Intellekt doch allein der Wahrheit, die frei macht, der rückhaltlosen Offenheit gegenüber den Konsequenzen der kritischen Vernunft. Seine umfangreiche Abhandlung „Über den Wert der kritischen Philosophie“ für die theologischen Wissenschaften dokumentiert nur zu deutlich das Bestreben nach einem Ausgleich von Vernunft und geschichtlicher Offenbarung. Die Frühzeit Stäudlins bis 1800 zeigt uns einen vorsichtig engagierten Schrittmacher des Kantschen Religionsverständnisses.⁹⁾ Später bemüht sich der verantwortungsvolle Kirchenmann um die Eindämmung und Überwindung dieser Philosophie im Hinblick auf die verheerenden Folgen für die Mehrheit der Gläubigen. Die Grundsätze der kritischen Philosophie erscheinen ihm nach 1800 nicht mehr ausreichend zur Begründung der Religion. Gefühl und Empfindung melden ihre Ansprüche an. Der Mensch braucht sinnliche Brücken zu Gott, die nur die positive Religion ihm vermitteln kann. Stäudlin bleibt freilich Rationalist; er nennt sich selbst einen „rationalen Supranaturalisten“. Seine Position liegt auf dem Wege zu Schleiermacher, den er nicht kannte und dessen „Reden über die Religion“ in den Jahren nach 1799 offenbar noch keinen unmittelbaren Niederschlag in der theologischen Welt gefunden hatten.

Unter den drei Gelehrten, die zur Entfaltung der Religionswissenschaft ihren Beitrag leisteten, erweist sich Stäudlin als der engagierte Theologe, Berger mehr als epigonaler Philosoph, Flügge als der ausgeprägteste Religionshistoriker. Freilich dürfen diese Kennzeichnungen nur als Akzente gemeinsamen Strebens verstanden werden.

8) Anm.: Stäudlin und Flügge legten auch die ersten Arbeiten zur Wissenschaftsgeschichte vor.

9) Vergl. u.a. auch seinen Briefwechsel mit Kant.

Stäudlin hat sich tatkräftig für die Förderung der Religionsgeschichte eingesetzt. 1797 ff gibt er seine „Beiträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre“ heraus. Nach der 6. Folge übernimmt das „Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeschichte“ 1802-1804 diese Funktion. Damit war ein Forum für zahlreiche religionshistorische Analysen, kirchen- und missionsgeschichtliche Aufsätze geschaffen. Besonders aufschlußreich sind die laufenden Literatur- und Fortschrittsberichte. Stäudlins Artikel gaben weniger eigene Forschungsbeiträge als Rahmenerörterungen, die den Weg für eine theologieunabhängige Religionsgeschichte erst freimachten. In späteren Jahren, die hier nicht behandelt werden können, hat Stäudlin dann auch eigene Untersuchungen zur Religionsgeschichte vorgelegt, wie z.B. Arbeiten über das Gewissen, das Gebet, den Vergleich des Lamaismus mit dem Christentum. Nach Flügges Fortgang von der Universität führte er dessen Vorlesungen über Religionsgeschichte weiter.

IMMANUEL BERGER gehört zur gleichen Theologengeneration wie Chr. W. Flügge. Beide darf man wohl zu den Schülern Stäudlins zählen. 1773 in der Oberlausitz geboren, studierte Berger Theologie und Philosophie in Göttingen. Später wurde er Repetent der Theologischen Fakultät und Pfarrer. Wie so vielen Geistern dieser Zeit war auch ihm nur eine kurze Lebensspanne vergönnt. In einem knappen Jahrzehnt veröffentlichte er eine Reihe von Abhandlungen, die heute nur ein langes Gelehrtenleben der Wissenschaft schenkt. Theologisch wird besonders sein „Versuch einer moralischen Einleitung in das Neue und einer praktischen Einleitung in das Alte Testament“ hervorgehoben. Für unsern Zusammenhang verdienen seine Arbeiten zur Religionsphilosophie und theoretischen Begründung der Religionswissenschaft mehr Beachtung. Vor dem Erscheinen der umfangreichen „Geschichte der Religionsphilosophie“ (450 S.) im Jahre 1800 verzeichnet der Bibliograph verschiedene Aufsätze in Stäudlins und Flügges „Beiträgen“, besonders „Über den Begriff der Religion, Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und ihre Prinzipien“¹⁰⁾, „Ideen zur Philosophie der Religionsgeschichte“¹¹⁾ und eine selbständige Publikation mit dem Titel „Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion“,

10) Flügge, Beiträge, S. 199 ff.

11) Stäudlin, Beiträge, Bd IV, S. 222 ff.

1796. — Auch eine religionsvergleichende Studie über die Ethik des Koran und des Neuen Testaments verdient genannt zu werden.¹²⁾

Berger war Kantianer, ein ausgesprochen theoretischer Kopf mit liberaler Gesinnung. Fichtescher Subjektivismus und das strenge Denken in Begriffen paarten sich mit dem teleologischen Geist der späten Aufklärung. Die Idee gilt mehr als die Anschauung, die Vernunft mehr als die Intuition und das Gefühl. Daß diesem Denken gerade im religiösen Bereich enge Grenzen gesetzt sind, bedarf keiner Begründung. Dennoch steht Berger als Kant-Epigone in einer Zeit des Übergangs. Die Begeisterung für Herders „Ideen“ und der Geist Lessings haben hier und da doch eine Erweichung der abstrakten Denkgebilde des Rationalismus herbeigeführt. Ansätze geschichtlichen Verstehens führten diesen philosophischen Geist zu verheißungsvollem Systembau für die entstehende Religionswissenschaft. Unvorstellbar für uns, daß Begriffe wie Symbol, Mythos, Geheimnis, ja Gefühl bei einem Gelehrten fehlen, der Religionswissenschaft trieb und sich für eine religiöse Anthropologie einsetzte. Trotzdem hat seine abstrakte Begabung der Wissenschaftsgeschichte einen Dienst erwiesen, indem er religionswissenschaftliche Begriffe mit Hilfe zeitbedingter Philosopheme herausarbeitete. Das trifft besonders für das Verhältnis der natürlichen Theologie oder „Religionsphilosophie“ zur angewandten „Wissenschaft der Religion“ oder Religionsgeschichte zu. Sieht man von der exegetischen Arbeit Bergers ab, so hat der Chronist Mühe sich zu erinnern, daß wir einen Theologen vor uns haben.

CHRISTIAN WILHELM FLÜGGE ist der 'Historiker' in diesem Kreise, wenn man einmal die Geistesverwandtschaft dieser jungen Gelehrten mit einem individuellen Akzent versehen will. 1772 in Winsen/Luhe geboren, ist auch er studiosus an der Göttinger Theologischen Fakultät, wird 1794 Repetent, 1797 Privatdozent und das Jahr darauf zweiter Universitätsprediger. Leider ging dieser vielversprechende liberale Forschergeist bald nach seinem 30. Lebensjahr an die kirchliche Gemeindegarbeit verloren. Bis dahin freilich wird ein beachtliches literarisches Werk der Öffentlichkeit übergeben.

Schon 1794 erscheint der erste Band des 22jährigen über die „Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und

12) „Über die Moral des Koran und ihr Verhältnis zu der Sittenlehre des Christentums“, in: *Stäudlin, Beiträge* Bd V, S. 250 ff.

Vergeltung". Flügge hatte sich übernommen. In der Vorrede bekennt er selbst: „Die Kräfte und Fähigkeiten ließen dem Jüngling nur den guten Willen dazu." Die Kritik quittiert dem Adepten der Religionsgeschichte dieses Vorhaben denn auch mit einer scharfen Rezension.¹³⁾ Der wesentlichste Vorwurf trifft freilich nicht den Autor, sondern seine Methode der historischen Längsschnitte. Den fleißigen, gewandten und scharfsinnigen Kopf entmutigt das Urteil nicht. Es liegt etwas Geniales in diesem jungen Mann, dessen Zugehörigkeit zur romantischen Generation sich deutlich verrät: Lebendigkeit, Einfallsreichtum und Scharfsinnigkeit werden durch Inkonsequenz und Oberflächlichkeit oftmals um ihre Frucht gebracht. Dennoch bleibt auch er — freimütiger und unabhängiger zwar als seine Kollegen — Kantianer.

Unter der Vielzahl seiner Publikationen wollen wir nur diejenigen herausgreifen, die religionsgeschichtlich relevant sind. Außer Arbeiten zur Geschichte der Theologie erscheint 1796-98 eine „Historisch-kritische Darstellung des Einflusses der Kantischen Philosophie auf die Theologie", 1797 der „Versuch über das Studium der Religionsgeschichte" in Stäudlins „Beiträgen" ¹⁴⁾. Im gleichen Jahre wird der erste und einzige Band seiner „Beiträge zur Geschichte der Religion und Theologie und ihrer Behandlungsart" gedruckt. Flügge zeichnet als Herausgeber, übernimmt aber selbst eine größere Abhandlung. Wegen seiner methodischen Vorstellungen gewinnt die lange Einleitung für uns besondere Bedeutung. Inwieweit die Gedanken Flügges original oder aus der Literatur zusammengetragen wurden, ¹⁵⁾ ist müßig zu untersuchen, wenn wir dem Urteil Bergers über die Ideengeschichte folgen, wichtig sei nur, *was* neu gedacht wurde, nicht *wer*

13) *Allg. Literatur-Zeitung vom 25. Dez. 1795.* — Man sagte, der historische Längsschnitt zerreiße jeden Zusammenhang, durchexerzierte Einzelbegriffe verlören die historische Linie. Man müsse den gesamten religionsgeschichtlichen Hintergrund heranziehen, um die betreffende Vorstellung angemessen würdigen zu können.

14) Bd II, S. 1-92, 1801 selbständig erschienen als 1. Teil der „Einleitung in das Studium und in die Literatur der Religions- und Kirchengeschichte, besonders der christlichen". Der Rezensent der Allgemeinen Literatur-Zeitung (Erg. Bd 1806, S. 194) bemängelt, daß der religionshistorische Teil im Verhältnis zum christlichen zu ausführlich behandelt sei. Der 1797 vorgelegte „Versuch" ging auf eine Anregung Stäudlins zurück, der diese Arbeit selbst nicht übernehmen konnte.

15) Die Kritik warf Flügge häufig Eklektizismus vor.

es gedacht habe. Wie Berger versuchte sich auch Flügge mit Erfolg an einem historischen Spezialthema zur Religionsgeschichte der Germanen, nämlich „Über die Ostersa der alten Sachsen“¹⁶⁾. Es handelt sich um einen für die Zeit beachtlichen Aufsatz, der die geforderte Methode mit sublimem Einfühlungsvermögen selbst zur Anwendung bringt.

In allen seinen Forschungen zeigt sich Flügge als qualifizierter Historiker, der auch seine eigene Zeit und ihre verschiedenen geistigen Positionen treffsicher erfaßt. Der Geist Herders trägt hier seine ersten Früchte. Bei allem Kantianismus wendet sich Flügge immer wieder gegen vorgefaßte Hypothesen und ist ein leidenschaftlicher Verfechter des Quellenstudiums. Die Religionsgeschichte dürfe nicht nur als Anschauungsunterricht für die werdende Vernunftreligion dienen, sondern müsse um ihrer selbst willen studiert werden. Der moralischen Interpretation religiöser Zeugnisse müsse die historisch-philologische Exegese vorausgehen. Die Idee der 'natürlichen Religion' macht er freilich mehr als Stäudlin zur Grundlage religionsgeschichtlicher Forschungen. Theologie wird zur Religionswissenschaft des Christentums. — Geistesgeschichtlich steht Flügge zwischen Kant und der Neologie, d.h. zwischen Kritizismus und theologischer Liberalisierung. — Huldigt Berger starrer Begrifflichkeit, so ist Flügge ein Verteidiger der Anschauung, des Materials, der historischen Gegebenheiten. Er ist der fortschrittlichste unter diesen „Theologen“ — und kann dennoch nach 1800 ein angesehenes Kirchenamt verwalten.¹⁷⁾

Der Darstellung wesentlicher Impulse, die von den großen Denkern des 18. Jahrhunderts ausgingen und den Weg zur Religionsforschung geebnet haben, soll nun die systematische Entfaltung der Göttinger „Religionswissenschaft“ folgen.

Die Aufklärung hatte den christlichen *Offenbarungsbegriff* ins Wanken gebracht. Die statische Vorstellung des Supranaturalismus von einem einmaligen göttlichen Akt im Jahre 0 ließ sich angesichts der zunehmenden Geschichtserfahrung nicht mehr aufrecht erhalten. Der

16) In: Stäudlins „Beiträgen“ Bd III, S. 225 ff.

17) Vergleiche den Artikel „Ein vergessener deutscher Religionsforscher“ von R. F. Merkel im „Archiv für Religionswissenschaft“ Bd 36 (1939). Diese Skizze ist geeignet, das Lebensbild Flügges im Detail abzurunden, gelangt aber sachlich über eine Bestandsaufnahme seines Schrifttums kaum hinaus. Vergleiche auch seine gelehrte Zusammenfassung „Zur Religionsforschung der Aufklärungszeit“, in: *Festschrift A. Bertholet*, 1950.

biblischen Verbalinspiration wurde durch die erste Welle philologisch-historischer Quellenkritik der Boden entzogen. Die Offenbarungsquelle wurde als ein literarisches Werk menschlicher Verfasser erkannt; es war den historischen Bedingungen und Zufälligkeiten unterworfen. Wenn auch der Gedanke der darin sich bekundenden göttlichen Vorsehung beibehalten wurde, so ließ sich doch die Absicht, historische Bedingtheiten absolut zu setzen, nicht mehr vertreten. Die fortschreitende Kenntnis außerchristlicher Religionen und die langsame Erschließung ihrer Quellen mußte den Zerfall des alten Offenbarungsbegriffs nachdrücklich unterstützen. Die Tatsache, daß andere Religionen mit einem ähnlichen Selbstverständnis wie das Christentum ihre „Wahrheit“ verkündigten, führte sowohl zu einer *Relativierung* wie zu einer *Subjektivierung* der Offenbarungsidee.¹⁸⁾

Eine dynamische Auffassung der Offenbarung sieht nur die Bewegung in der Geschichte und muß jede statische Absolutsetzung einer bestimmten göttlichen „Veranstaltung“ ablehnen. Relativierung heißt aber nicht, daß alle historisch fixierten Offenbarungen gleich wahr und damit unverbindlich werden. — Die Auflösung des rationalen Gegensatzes: ‘natürlich’ — ‘übernatürlich’ im erkennenden und fühlenden Subjekt läßt nunmehr „Offenbarung“ als persönliche Begegnung des Menschen mit dem Überweltlichen, der Transzendenz erscheinen. Sie wird damit zu einer Erlebnis-Kategorie, die je und je im aktuellen Bezug immer ‘wahr’ und insofern ‘absolut’ ist. Die Ansätze dieser Entwicklung finden sich schon bei Stäudlin und Berger. Einen objektiven Offenbarungsbeweis gäbe es nicht, meint Berger, wichtig sei nur, daß die Menschen sich subjektiv für überzeugt *halten*. Nur wenige Jahre später füllt F. Schleiermacher den hier noch rationalen Rahmen der Subjektivität mit der Bestimmung des eigentlich *religiösen* Erlebnisses aus.

Dieser Ausblick darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß am Ende des Jahrhunderts in den Theologenkreisen der Kant-Nachfolge die Brücke vom Subjektivismus zum irrationalen Geschichtsverständnis erst zaghaft geschlagen wurde. Die ‘religio naturalis’ war eine rationale Konzeption. Geschichtliche Umstände wurden noch ‘zufällig’ genannt. Entscheidend war nur das, was den Religionen gemeinsam war: das

18) Diese Ideen sind bekanntlich nicht erst im 18. Jahrhundert entwickelt worden. Schon bei N. von Cusa, R. Bacon u.a. finden sich entsprechende Ansätze, die freilich geschichtlich nicht wirksam geworden sind.

religiöse Bedürfnis des Menschen, ihre natürlichen *Vorstellungen* von Gott, Tod, Unsterblichkeit und Moral. Diese natürliche Religion ist ein gleichbleibendes „Faktum“ des Menschen, dem die geschichtlichen Offenbarungen mehr oder weniger Ausdruck verleihen. Zweifellos ist der Offenbarungsbegriff damit zunächst wesentlicher und persönlicher geworden, wenn auch die Zuspitzung und Beschränkung der Religion auf die Postulate der praktischen Vernunft in der Kant-Ära zur moralischen Radikalisierung und Verarmung des Religionsbegriffs führten.

Dennoch wird ein historisch dokumentierter Offenbarungsanspruch angesichts der jedem Menschen eingeborenen natürlichen Religion nicht für überflüssig gehalten, da die meisten Menschen der reinen Vernunftreligion noch nicht fähig seien. Stäudlin weiß, daß „in einem gewissen Sinne jede edlere Religion von Gott geoffenbaret“ ist. Alle diese Offenbarungen haben ihre Funktion im Rahmen der Menschheitsgeschichte. Offenbarung wird zu einem religionshistorischen Begriff. „Im Gegensatz gegen die reine natürliche Religion ist die geoffenbarte eine solche, wobei der Mensch seine Pflichten, die Natur Gottes, sein Verhältnis zu Gott, seine Hoffnungen nach dem Tode nicht durch den Gebrauch seiner Vernunft und durch Reflexion über die Natur, sondern durch Gottes besondere Dazwischenkunft erkennt.“ (Stäudlin)¹⁹⁾ An die Stelle der christlichen Heilsgeschichte tritt also eine Art Theologie der Religionsgeschichte. Eine Vielzahl von Offenbarungen werden von Gott „veranstaltet“, um die unmündige Menschheit am Ende zur reinen Vernunftreligion zu leiten. Das Kriterium einer Offenbarung ist freilich ihr moralischer Charakter. „Die Lehren, die eine wahre Offenbarung enthält, müssen entweder selbst unmittelbar moralisch sein, oder doch einen Sinn zulassen, der auf Moralität Beziehung hat: sonst fehlt ihnen der Hauptcharakter der Göttlichkeit.“²⁰⁾ Die Offenbarungen dienen somit dem Lehrmeister der Geschichte: Gott ist der Erzieher des Menschengeschlechts.²¹⁾

Sicherlich kommt den geschichtlichen Religionen unter dieser Pers-

19) „Über den öffentlichen Gottesdienst der natürlichen Religion“, in: *Beiträge*, Bd I, S. 242 ff.

20) Stäudlin, *Beiträge*, Bd V, S. 324.

21) Wir wollen hier die subtilen Erörterungen über die Offenbarungen und ihre Funktionen nicht weiter ausführen, wie etwa die Frage, ob eine Offenbarung 'perfektibel' sei, d.h. der eigenen Vervollkommenung fähig ist und damit zur Veredelung der Menschheit beiträgt.

pektive kein Eigenwert zu, sie sind eingefügt in den göttlichen Heilsplan, sie dienen einem Religionsideal rationaler Provenienz. Und doch wissen die Göttinger Gelehrten um die Konsequenzen des historischen Studiums und der sprachlichen Quellenanalyse. Bei aller geschichtstheologischen Verwendung ihrer Ergebnisse ahnen sie, daß die Geschichte ihr Recht fordert und die Religionen um ihrer selbst willen erforscht werden wollen. Der entscheidende Schritt, mit Hilfe eines neuen Offenbarungsverständnisses alle Religionen als verwandte Erscheinungen zu sehen, war getan.

Mit der Relativierung des Offenbarungsbegriffs lief die Konstituierung eines allgemeinen *Religionsbegriffs* parallel. Er erwuchs aus der langen Tradition der „natürlichen Theologie“. Sprach man noch in der Scholastik von einem „natürlichen“ Unterbau der religiösen Disposition des irrenden Subjektes, das erst der „übernatürlichen“ Offenbarung bedurfte, um zum Heil zu gelangen, so wurde in der Aufklärung diese „natürliche“ Anlage des Menschen für die Bestimmung der Religion allein geltend gemacht. „Natürlich“ und „vernünftig“ wurden Synonyma, die „Übernatürlichkeit“ der Offenbarung wurde mit Hilfe der Vernunft und damit auf ihren rationalisierbaren, 'natürlichen' Gehalt reduziert. Dieser extreme Subjektivismus der Vernunft ließ jeden Gedanken an den objektiven Faktor und die Irrationalität der Offenbarung im Keim ersticken. Er führte über Kants Apriorismus direkt zu Feuerbach.

Man wird fragen dürfen, wie sich bei dieser Sachlage überhaupt eine Religionswissenschaft ausbilden konnte. — Mit dem Hinweis auf den formalen, an Kant geschulten, methodischen Geist der Göttinger, ihre reiche Ideenassoziation, den systematischen Sinn und die weltgeschichtliche Perspektive läßt sich die Frage hinlänglich beantworten. Wir müssen über die Enge des Religionsbegriffs hinwegsehen können und im Auge behalten, daß diese Zeit überhaupt einen gemeinsamen Nenner für die Religionsgeschichte fand, der eine Grundlage für die Forschung bot.

Wie definiert I. Berger, der Theoretiker dieses Kreises, das Wesen der Religion? In seinem Beitrag „Über den Begriff der Religion, Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und ihre Prinzipien“²²⁾ gibt er folgende Erklärung: „Religion ist ein ursprüngliches Faktum

22) Flügge, *Beiträge*, S. 199 ff.

des menschlichen Geistes", sie ist „völlig subjektiv" und steht „in gar keiner Beziehung auf die Erfahrung." Sie ist also eine Idee, „ursprünglich ein Produkt der Einbildungskraft". An andere Stelle heißt es, Religion entstehe „durch Nachdenken." Auch die Kantische Reduktion der Religion auf Moral wird nachvollzogen: Religion sei die Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote.²³⁾ Dennoch hat

23) Welch eine Verwandlung auf der Bühne des Geistes nur wenige Jahre später! Die Fanfaren der frühen Romantik bliesen zum Sturm auf alle Bastionen der Vernunft. Nicht mehr im äußeren Disput, in faßbaren Kategorien des Verstandes suchte man das Wesen der Religion. 'Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg'. Die ersten Schriften von Novalis und Schleiermacher waren gerade erschienen, als G. C. HORST in einem Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel: „Ist die Religion mehr aus dem Gesichtspunkt einer Scienz und des [rationalen] Systems oder mehr als Dichtung und Mythologie zu betrachten?" (in: Der Schriftforscher, hrsg. von J. L. W. Scherer, 1803) dem Gefühl als „Urtrieb zum Übersinnlichen" das Wort redete. — Horst richtet seinen Angriff gegen jede äußere Form der 'Religion', gegen Dogmen, Kulte und Organisationen. Man könne ihr Wesen nicht durch Abstraktion aus der Geschichte ableiten, sondern nur durch *Reflexion*(!) erfassen, und zwar „durch eine genaue Aufmerksamkeit und Beobachtung der bei der Entstehung und Wirksamkeit eines religiösen Zustandes im Gemüte selbst sich vereinigenden Umstände und Erfordernisse..." (S. 176) — Eine De-finition der Religion sei nicht möglich, denn „das Gebiet der Religion ist Unendlichkeit" (S. 171). Was sich in Begriffe zerlegen und in Worte fassen läßt, entspricht nicht dem „heiligen, unennbaren Gefühl" (S. 170). Vor einem Geheimnis könne man nur schweigen. Da Religion „Ahnung und Ergreifung des Unendlichen durch das Gefühl und die Phantasie" ist, „gibt es für den Menschen nichts Sichtbares, nichts Endliches, das er nicht durch die Phantasie und das Gefühl zum Unendlichen verwandeln könnte. Die Menschen sind nur durch die Zeit getrennt: im Ahnen, Fühlen, Bilden und Hoffen einer unendlichen und unennbaren Welt findet die ganze, durch Lage, Verhältnisse und Leben gesonderte Menschheit ihren ewigen Vereinigungspunkt." (S. 94) Der „religiöse Trieb" erhebt uns über die Schranken der Endlichkeit, sein Mittel ist die *Kunst*, die Anschauung des Unendlichen im Endlichen. Die Sprache des Symbols erschließt jetzt Bereiche, die der Vernunftreligion unzugänglich blieben: Poesie und Mythos. Die „Einfalt des Herzens" bringt sie hervor. Das Licht des Verstandes darf hinzukommen, klären und korrigieren, kann aber nicht das „heilige Gefühl" ersetzen.

Dieser Exkurs mag verdeutlichen, wie rasch die Fronten um 1800 vertauscht wurden, wie eng sich Kritizismus und Romantik zeitlich berührten. Zwei Jahre nach Erscheinen von Bergers „Geschichte der Religionsphilosophie" (1802) konnte Horst notieren: die Religionswissenschaft „befindet sich nicht mehr auf dem Punkte, auf dem sie sich selbst vor einigen Jahren noch befand" (S. 170). Er zitiert die anonym erschienene Schrift „Über Offenbarung und Mythologie, als Nachtrag zur 'Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft'", Berlin 1799. Ihr Verfasser ist J. Chr. Aug. Grohmann oder F. E. D. Schleiermacher. (Offensichtlich ist diese vielleicht erste Studie Schleiermachers, die ihn in der Auseinandersetzung mit Kant zeigt, nicht bekannt geworden.) Sicher waren ihm

sich Berger von Goethes Idealgemälde der „Bekenntnisse einer schönen Seele“ sehr beeindruckt lassen, und Stäudlin beschwört bei allem Kantianismus das „religiöse Gefühl“ und das „Anschauen der Natur“ als Ingredienzen der reinen Religion. Man müsse auch die „übrigen religiösen Überzeugungsgründe“ gelten lassen.²⁴⁾ Schon die zeitgenössische Kritik — wenn auch selbst rationalistisch — hatte die These vom philosophischen Ursprung der Religion angegriffen und Berger die Verquickung von Religion und Religionsphilosophie vorgeworfen.²⁵⁾ Stäudlin bezog eine vermittelnde Position. Mit dem Blick auf die Religionsgeschichte war er zwar überzeugt, daß die Religion ein ursprünglicheres Faktum sei als die Philosophie und das Gefühl stets die Stütze der Theologen bleiben werde, die Quelle der ‘reinen’ Religion sei jedoch nicht fragwürdiger „Mystizismus und Schwärmerei“, sondern die Vernunft.

Es läßt sich leicht denken, daß eine „philosophische Wissenschaft“ wie die von Berger entworfene „*Religionswissenschaft*“ als Ideengebäude konstruiert wird, an dem sich die vielfältigen Erscheinungen der Religionsgeschichte zu orientieren und zu bewähren haben. Immerhin wußte er um die Schwierigkeit, die sich aus der Anwendung eines Prinzips auf die Religionsgeschichte ergibt. Es könnte sich erweisen, daß keine der historischen Religionen diesen Namen verdient, wenn man diesen abstrakten Idealbegriff zugrundelegt. „In einer Religionsgeschichte können daher nur die unvollkommenen Spuren von den Ideen, welche durch die reine moralische Vernunftreligion aufgestellt werden, vorkommen und es ist das Geschäft des Geschichtsschreibers der Religion, aus den so mannigfachen Produkten der menschlichen Phantasie und der übrigen Geistesvermögen [die reinen Gebilde] herauszusuchen und gehörig von ihnen zu sondern.“²⁶⁾ Flügge hat ernste Bedenken gegen die Aufstellung eines Prinzips, da man das historische

auch die „Reden“ nicht unbekannt, seine Schrift bezeugt es. — Die Große Wende hatte begonnen. Nicht daß wir behaupten, mit Schleiermacher hätte nun endgültig das wahre Religionsverständnis eingesetzt. Das hieße die Geschichte der Wissenschaft mißverstehen und die Bemühungen der Göttinger Gelehrten abwerten. Der Fortschritt wird nicht durch Verdrängung erreicht, sondern dialektisch durch Gegensatz, Weiterbildung und Ausgleich von bestehenden Positionen gekennzeichnet.

24) Stäudlin, *Beiträge*, Bd I, S. 251.

25) Siehe Rezension der Allgemeinen Literatur-Zeitung von 1801 (I), S. 289.

26) Berger, „Über den Begriff der Religion etc.“, in: Flügge, *Beiträge*, S. 223.

Objekt damit vergewaltige.²⁷⁾ Dennoch spricht auch er sich für einen Normbegriff aus, um den die Religionsgeschichte geordnet werden müsse, da die Geschichtsschreibung sonst kein methodisches Gefüge erhalte. Gemäß dem Kantschen Satz, daß Begriffe ohne Anschauungen leer seien, wird die Religionswissenschaft synthetisch aufgezogen: das Subjekt 'Religion' wird durch das Prädikat 'historische Begebenheiten' mit Anschauung gesättigt. Die Umkehrung freilich, daß Anschauungen ohne Begriffe blind seien, hat sich I. Berger mehr zu Herzen genommen, als der historischen Religionsforschung zuträglich war.

Was hat diese Religionswissenschaft der Ideen zu leisten? Da sie nur eine „Wissenschaft von den subjektiv notwendigen Bedingungen der Erfüllung des Sittengesetzes“ ist,²⁸⁾ theoretische Begründung der Religion treibt, im heutigen Sprachgebrauch also Religionsphilosophie heißen müßte, kann ihr Gegenstand nicht die Welt der „historischen Religion“ sein, die zwar durch Erfahrung erforscht werden kann, aber den Namen der Religion kaum verdient. Der „historischen Religion“ steht die „philosophische Religion“ gegenüber, die Welt der religiösen Ideen, die kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens sind. Da man nicht Erfahrungswahrheiten mit Vernunftideen vermischen kann, läßt sich — eine merkwürdige Konstruktion²⁹⁾ — die Geschichte der „historischen Religion“ nicht mit der Geschichte der „philosophischen Religion“ in einer Wissenschaft vereinen.

So hat es die 'Religionswissenschaft' also nur mit der „philoso-

27) Anm.: Ein Normbegriff der Religion für die Behandlung ihrer Geschichte bleibt problematisch. Die Argumente für und wider ein Religionsprinzip mögen hier unerörtert bleiben. Der Religionshistoriker wird stets flexibel bleiben und einen mittleren Weg zwischen induktiver und deduktiver Methode einschlagen müssen. A. Jepsen sieht nur die Relativität aller Religionsbegriffe und leitet daraus das Recht ab, die Religionsgeschichte christlich interpretieren zu dürfen. Da der Wesensbegriff Bedingung für das Verstehen ihrer Erscheinungen sei, die Auffassung vom Wesen der Religion jedoch mit der vom Wesen des Menschen eng verbunden sei und zahlreiche Möglichkeiten offen lassen, könne die Religionsforschung kein gültiges Ergebnis erwarten, sondern müsse sich in die 'Voraussetzungen' der Standpunkte ergeben. („Anmerkungen zur Phänomenologie der Religion". In *Festschrift A. Bertholet*, 1950, S. 267 ff.) Dieser Weg unterschätzt die Aussagekraft der Phänomene und kapituliert vor dem Verstehen.

28) „Über den Begriff der Religion etc.", S. 209.

29) Anm.: Für diese Kant-Epigonen sind Ideen nicht den Gesetzen der Geschichte unterworfen. Der Begriff der Erfahrung wird statisch und unhistorisch gefaßt. Statt den Erfahrungsbefund zur Grundlage der Wissenschaft zu machen, wird die Idee absolut gesetzt.

phischen Religion" zu tun. „Um zu zeigen, wie der philosophische Ursprung der Religion sich auch unter der abenteuerlichsten und unscheinbarsten Hülle erkennen läßt" ³⁰⁾ muß man die „philosophische Geschichte der Religion" in zwei Entwicklungslinien aufteilen, in (1) die eigentliche Geschichte der Religionsphilosophie, das ist die Geschichte „fortgesetzten Nachdenkens" in Freiheit, und in (2) die „Geschichte der durch Tradition weitergeführten Ideen," das ist die durch Autorität begründete Geschichte der Offenbarungsreligionen. Zur letzteren zählen die Inder, Chinesen, Perser, Juden, Christen und Araber. Wenn Berger auch die Absicht hatte, noch eine Geschichte dieser 'Offenbarungs' religionen zu liefern, so ist doch nicht zu verkennen, daß er der „Geschichte der Religionsphilosophie" eine höhere Bedeutung beimaß, da der Traditionsballast „zufälliger Geschichtswahrheiten" (Lessing) ³¹⁾ bei den Offenbarungsreligionen die Entfaltung der reinen Vernunftideen ja nur hemmen konnte.

Wenn wir uns jetzt jener ausgeklammerten „historischen Religion", also der eigentlichen Religionsgeschichte näher zuwenden, so kann das nicht geschehen, ohne vorher den *Geschichtsbegriff* dieser Gelehrten kurz zu betrachten. Erfreulicherweise werden Berger und Flügge durch den Zwang der Objekte dabei zu beträchtlichen Inkonssequenzen verführt. — Es ist müßig, die teilweise skurilen Gedankengänge Bergers nachzuzeichnen. Beschränken wir uns auf die wesentlichen seiner Forderungen. Die Geschichtsschreibung soll zunächst „pragmatisch" sein, d.h. sie muß eine Vollständigkeit der 'Prädikate' erreichen, die Stetigkeit des Kausalnexus aufzeigen und das zweckhafte Handeln der Vernunftwesen (das aufgrund von Ideen erfolgt) verständlich machen. Die reine Wiedergabe der Tatsachen macht noch keine Geschichte aus. Sie bliebe nur Materialsammlung, die „erst durch pragmatische Bearbeitung und Darstellung zur Geschichte *erhoben* werden kann." ³²⁾ Die „Philosophie" ³³⁾ bestimmt nach Berger Gegenstand, Prinzip, Aus-

30) Berger, *Religionsphilosophie*, Einleitung.

31) Anm.: Zu diesem Traditionsballast gehört auch jede Erkenntnis, die nicht rational zustandekommt (Gefühl, Intuition).

32) Flügge, *Studium*, S. 19.

33) Anm.: *Philosophie* heißt hier: die gesamte, subjektive geistige Tätigkeit. Was „von außen" kommt, gehört „zur Erfahrungserkenntnis oder Geschichte im weitesten Sinn" (Berger).

wahl und Ordnung der Geschichte. Flügge ist vorsichtiger.³⁴⁾ Er meint zwar auch, man könne nicht empirische Resultate zu Prinzipien der Geschichte machen, doch könne man Prinzipien nicht nach allgemeinen philosophischen Grundsätzen ausrichten, da die Geschichte alle ihre Gewißheit auf Zeugen [= Quellen] gründe.

Dieser pragmatische Gesichtspunkt des Geschichtsschreibers nimmt bei Flügge eine Mittelstellung ein zwischen dem „historischen“ (!) Gesichtspunkt, der nur das Sammeln von Fakten und „mechanische Verarbeiten“ kennt, und dem „kritischen“ Gesichtspunkt, der sich an der Idee orientiert. — Unter Weiterbildung der Geschichtsschreibung würden wir heute also den historischen und pragmatischen Gesichtspunkt dem Historiker, den kritischen dem Geschichtsphilosophen zuordnen. In der Terminologie Bergers, der sich dabei auf den Entwurf der Herderschen „Ideen“ beruft, stellen die ersten beiden Weisen eine philosophisch begründete Methodik dar und heißen „Philosophie *über* die Geschichte“. Den kritischen Standpunkt nennt er „Philosophie *aus* der Geschichte“, es sind die durch Analogie und Induktionsverfahren aus den historischen Ergebnissen abgeleiteten allgemeinen Gesetze und Ideen. So wird offenkundig, wie Philosophie und Geschichtsmethodik verflochten und wechselseitig bedingt sind.

Die hier verfolgten Gedankengänge führen uns zur Frage nach dem Sinn der Geschichte bzw. nach dem Zweck der Historiographie im Blickwinkel der Göttinger. Einiges wurde schon darüber gesagt. „Alle historische Gewißheit muß sich auf philosophische gründen, und nichts kann historisch gewiß sein, was den Lehren einer vollendeten Philosophie widerspricht. Man ist daher in neueren Zeiten soweit gekommen, die philosophische Wahrheit zum Kriterium der historischen zu machen.“³⁵⁾ (Vergl. Fichte!) Diese idealistische These Bergers würde

34) Anm.: *Flügge* nennt die „historische Kunst“: philosophisch, um sie von der Historie niederer Art zu unterscheiden: „Die historische Kunst, die Begebenheiten nicht bloß aufzuzählen, sondern auch in ihrem inneren und äußeren Zusammenhange darzustellen, und der philosophisch-kritische Geist, sie nach ihrem Wert und Einfluß zu beurteilen, zeigt sich mehr oder weniger in den neuesten Schriften. Die Beurteilung gewinnt immer mehr an Unparteilichkeit, Gründlichkeit, Entfernung von falschen Rücksichten und Seitenblicken, je mehr man sie von ihrer *philosophischen* Seite zu betrachten anfängt.“ (Vergl. *Beiträge*, Einleitung.)

35) Berger, „Ideen zur Philosophie der Religionsgeschichte“ in: Stäudlin, *Beiträge*, Bd IV, 232.

die völlige Entmachtung der Geschichte bedeuten, wenn er nicht überzeugt wäre, daß Philosophie und Geschichte einander korrespondierten. Mann könne sich durchaus eine Philosophie denken, meint er, „die die individuellsten Wahrnehmungen der Erfahrungskennntnis a priori deduzierte“ und ebenso „eine Erfahrungskennntnis, welche einen solchen Grad von Vollständigkeit hätte, daß die allgemeinsten Sätze der Philosophie in ihr durch Induktion bewiesen würden.“³⁶⁾ Wenn also die Philosophie als Norm und Ziel die Vollendung des Menschengeschlechts zu wahrer Humanität aufstellt, so kann sie sicher sein, daß die Geschichte dieser Zielsetzung Genüge tut, wenn sie vom Historiker nur richtig bearbeitet wird. Die Geschichte bietet Anschauungsunterricht für das reine Vernunftideal, vor allem aber liefert sie dem Philosophen ein reichhaltiges Material für die „wichtigste philosophische Abteilung“: die „philosophische Menschenkunde“ (Berger). Die Geschichte offenbart das Wesen des Menschen, zeigt ihn in seinen Höhen und Tiefen, in Größe und Erbärmlichkeit, in Schuld, Verirrung und reinem Streben. Sie führt dem Apostel der Vernunftreligion vor Augen, wie weit der Mensch von seinem Ziel noch entfernt ist. Flügge kannte die Gefahr, der man sich aussetzt, „wenn man Beweise für sie (= Fortschrittsidee) in der Erfahrung und Geschichte aufsuchen will.“³⁷⁾ So wird Geschichte zwar noch nicht um ihrer selbst willen studiert — sie bleibt eine Funktion der Philosophie — und damit eine sachgemäße Methodik entwickelt, doch führt das intensive Befassen mit dem historischen Gegenstand zu beachtlichen Korrekturen zu Gunsten einer „unbelasteten“ Forschung, wie die Gedanken Flügges zur Religionsgeschichte zeigen werden.

Was für die Geschichte im allgemeinen, gilt für die *Religionsgeschichte* im besonderen, denn sie ist ein Teil der Kulturgeschichte und fügt sich als solche organisch in den größeren Rahmen der Menschheitsgeschichte ein. Die besondere Schwierigkeit ihrer wissenschaftlichen Behandlung bestehe, meint Berger, freilich in der Tatsache (!), daß „ihr Gegenstand unmittelbar philosophischen Ursprungs“ sei.³⁸⁾ Die Philosophie *bestimme* nicht allein das Objekt der Religionsgeschichte — nämlich den Begriff ‘Religion’, — sondern

36) Berger, *Ideen*, S. 238.

37) Flügge, *Studium*, S. 20 f.

38) Berger, *Ideen*, S. 245.

sie bringe es selbst hervor. Wenn wir also Religions-*Geschichte* schreiben wollen, so muß der Begriff 'Religion' sehr „veränderlich“ und „entwicklungsfähig“ sein, da die Erfahrung es einfach verlangt und eine Geschichte der Religion anders nicht zu schreiben wäre. Als Arbeitshypothese könne man (gegen Kant!) den alten Satz verwenden: „Religion ist die Art, sich Gott vorzustellen und zu verehren“. 39)

Flügge geht noch einen Schritt weiter. Es muß zwar eine „Religion aller Religionen, eine auf allgemein geltenden Grundsätzen feststehende Religion geben, von welcher der Geschichtsschreiber der Religionen ausgehen kann“ 40), aber man müsse schon eine genaue Kenntnis der Religionsgeschichte mitbringen, um diese Prinzipien richtig anwenden zu können. So müssen auch die unvollkommenen Grade der Religion „im Begriff der Religion selbst aufgesucht werden“. 41) Dennoch könne man einen Idealbegriff aufstellen, „ohne deshalb die Fakta in einen Ozean von Schlüssen zu ersäufen.“ 42) Flügge nähert sich also einem Gattungsbegriff, wenn er sich von der Kantischen Norm zu befreien versucht. Der Historiker müsse seinen eigenen Gesetzen folgen und brauche sich auf Gründe a priori garnicht einzulassen. 43)

Dieser Durchbruch historischen Sehens konnte freilich nur durch eine völlige „Umänderung der Denkweise“ erfolgen. Bisher wurde das, was man von anderen Religionen wußte, nach dem Aufriß der christlichen Dogmatik geordnet, verglichen, gemessen und — verworfen. Selbst der seit Jahrhunderten bekannte Islam konnte diesem Bannstrahl nicht entgehen. „Die leidige Dogmatik hemmte die Funktionen des Religionsgeschichtsschreibers und beschränkte sein Geschäft auf eine bloße Sammlung dessen, was andere Völker für Religion hielten und als Religion glaubten.“ 44) „Die Geschichte der Religionen war, wie ehemals die Geschichte der Philosophie, mehr Geschichte der menschlichen Torheit als *Geschichte des menschlichen Geistes*.“ 45) Man fand nur Irrtum, wo man Wahrheit hätte finden sollen. War

39) a.a.O., S. 250.

40) Flügge, *Studium*, S. 17.

41) a.a.O., S. 26.

42) a.a.O., S. 20.

43) a.a.O., Anhang § 71.

44) Flügge, *Beiträge*, Einleitung.

45) a.a.O.

aber Religion als Keim in jedem menschlichen Geiste angelegt, so mußte man auch Wahrheit finden, wenn man die Entwicklung dieses Keims in der Religionsgeschichte verfolgte. Da nun die Anlagen der Menschen sehr mannigfaltig sind, ⁴⁶⁾ so bilden sich im Laufe der Geschichte unter den verschiedensten Einflüssen wie Nation, Klima, Kultur, Landschaft Religionen heraus, die nach dem Grade ihrer Vollkommenheit untrüglich etwas „Eigenes“, einen [objektiven] „Geist“ offenbaren. Das zu erkennen, setzt jedoch ein unabhängiges Studium voraus. Flügge feiert daher die „neueste Revolution in der philosophischen und theologischen Denkart“, die auch eine „Revolution in dem Studium der Religionsgeschichte“ gebracht habe.

Wie war es um das religionsgeschichtliche Studium am Ende des Jahrhunderts bestellt? Flügge gibt uns einen farbigen Bericht. Zahlreiche Reise- und Missionsnachrichten, Länderbeschreibungen und „Statistiken“ gaben zwar einen lebendigen Eindruck vom Reichtum fremder Religionen, allein eine kritische Sichtung fehlte noch fast völlig. Volkssagen und Mythen waren von etlichen Völkern bekannt, jedoch noch nicht für das Religionsverständnis und die Geschichtsschreibung nutzbar gemacht. Die Darstellungen blieben meist in der Aufreihung äußerer Begebenheiten und unreflektierter Zustandsschilderungen stecken. Von der inneren Entwicklung und Gestaltwerdung der Religionen durch das Wechselspiel von Mensch und Geschichte, von der Bildung und Modifikation ihrer Lehren wußte man noch nichts. Ältere Arbeiten schilderten häufig die mannigfachen Formen des Kultus; aber dieser gehört für die Kantianer zu den niederen Formen der Religion, die nichts Entscheidendes über ihr Wesen aussagen. Als schmerzlichste Lücke empfand Flügge freilich das weitgehende Fehlen zuverlässiger Quellen, die ohne gründliche Gelehrsamkeit, sichere Urteilskraft und „Geschmeidigkeit der Phantasie“ nicht erschlossen werden könnten. Sicher hatte das ‘chinesische Jahrhundert’ — wie man das 18. nannte — Europa mit den heiligen Texten der ‘Sinesen’ bekannt gemacht, 1785 war die Bhagavad Gita in London

46) Flügge sträubt sich gegen die These von der Gleichartigkeit der religiösen Anlage. Es würde dann nur eine „allgemeine Urgeschichte der Religion“ geben, die geradlinig zeige, wie sich der Mensch durch die Stufen der Sinnlichkeit und des Verstandes zur reinen Vernunftreligion erhoben habe. Die Geschichte sei aber nicht so einförmig.

erschieden, Kleuker ⁴⁷⁾ hatte Anquetils Übertragung des Avesta in Deutschland eingeführt, Meiners ⁴⁸⁾ hatte beachtliche Beiträge zur ägyptischen Religionsgeschichte geliefert — kurz, ein Anfang war gemacht worden.

Würde die Geschichte endlich 'philosophisch' angegangen und die Quellentexte 'grammatisch' (= philologisch) behandelt werden, so wäre eine solide Basis für die Religionsgeschichte einzelner Völker geschaffen. ⁴⁹⁾ Diese aber ist die Voraussetzung für das Fernziel der *Allgemeinen Religionsgeschichte*, die die Entfaltung des „ursprünglichen Faktums des menschlichen Geistes“ bis zu seiner höchsten Vollkommenheit darzustellen hätte. Hat man die einzelnen Religionen zunächst unbefangen für sich selbst studiert, kann jenes Fernziel angesteuert werden. „Die Allgemeine Religionsgeschichte, welche alle Zeiten und Örter in Hinsicht alles dessen umfaßt, was in einer gewissen Beziehung auf die Religion überhaupt steht, ist daher eine von denjenigen historischen Wissenschaften, welche in Rücksicht einer vollständigen, zweckmäßigen und unparteiischen Darstellung der zu ihr gehörigen

47) Johann Friedrich Kleuker (1749-1827), evangelischer Theologe, studierte in Göttingen. Seine religionsgeschichtlichen Forschungen unter Einfluß Herders stehen im Widerspruch zu seinem apologetischen Supranaturalismus. Kleuker widmete sich besonders der indischen und altpersischen Religionsgeschichte auf philologischer Grundlage. Auch ihm stellte sich schon das Problem des Verhältnisses von Philologie und Religionswissenschaft: „Die wenigsten von denen (= Philologen), die etwa noch die eine oder andere dieser Sprachen kennen, sind imstande, einen solchen Gebrauch (= religiöse Deutung) zu machen, und die es könnten, verstehen die Sprachen nicht“ (Hollwell's merkwürdige historische Nachrichten von Hindostan...herausgegeben von J. F. Kleuker, 1778, S. 551) — vergl. auch: W. Schütz, *J. F. Kleuker. Seine Stellung in der Religionsgeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, 1927.

48) Christoph Meiners (1747-1810) lehrte Philosophie und Kulturgeschichte in Göttingen. Sein erster „Grundriß der Geschichte aller Religionen,“ 1785, trägt bei aller Gelehrsamkeit noch stark aufklärerische Züge. Seine These: Da alle Religionen sich sehr ähnlich sind, ist ihre universalgeschichtliche Behandlung sinnlos. Löst man sie in ihre Elemente auf (= Begriffe), so ergeben sich „viele neue Schlüsse“ durch „Vergleichung der mannigfaltigen Gestalten einer jeden Lehre und gottesdienstlichen Handlung unter verschiedenen Völkern“ (s. Einleitung), auf die der Geschichtsschreiber niemals gekommen wäre. Diese Elemente bleiben jedoch in starrer Begrifflichkeit, für die nur Beispiele zusammengetragen werden, stecken. Vergl. auch: A. Ihle, *Chr. Meiners und die Völkerkunde*, 1931 — H. Wenzel, *Chr. Meiners als Religionshistoriker*, 1917.

49) Flüge gibt in seiner „Einleitung in das Studium der Religionswissenschaft“ einen ausführlichen Forschungsbericht, der das Geleistete kritisch würdigt und die Erfordernisse für alle Religionen einzeln aufzeigt.

Tatsachen mit den meisten Schwierigkeiten verknüpft und um deswillen auch noch am weitesten von dem Ziele der Vollkommenheit entfernt ist." 50)

Ein *Versuch* in dieser Richtung, meint Flügge, könnte unter Beachtung der zahlreichen Vorarbeiten vielleicht gelingen, wenn man nur von der religiösen Anlage des Menschen ausginge und nicht irgendeine Hypothese zugrunde legte. Was bisher aber geschehen sei, entspräche nicht einmal der „geringsten Forderungen." 51)

Was Flügge zur Behandlung der Religionsgeschichte vorschlägt und durch eigene Studien — wie Berger — zu veranschauligen suchte, weist in die Zukunft, ist *Programm*. Wir wollen versuchen, die verstreuten Gedanken in einem Gesamtbild zusammen zu fassen.

(1) Den Ausgangspunkt bildet das Verhältnis der *Allgemeinen* zur *Speziellen Religionsgeschichte*, ein Thema, das bis heute nicht abgeschlossen ist. Daß sich die Erforschung *einzelner* Religionen prinzipiell durchführen und zuverlässige Resultate erwarten läßt, sofern nur nach philologischen und historischen Gesichtspunkten (Quellen!) verfahren wird, setzten auch Stäudlin und Flügge schon voraus. Was aber hat eine *Allgemeine* Religionsgeschichte zu leisten, wenn sie nicht letztlich die Summe von Einzeldarstellungen sein will? Kann man ein Menschheitsbild der Religionen entwerfen, ohne spekulative Tendenzen walten zu lassen? Gibt es rein historische Kategorien, die eine Welt-Religionsgeschichte ermöglichen? Wenn ja, welchen Erkenntniswert hätte eine solche Gesamtgeschichte, soll sie über historische Verflechtungen und Einflüsse hinausweisen? Die Entfaltung der religiösen Anlage des menschlichen Geistes zu vielfältigen Formen und Gestalten würde auch die Geschichte einzelner Religionen sichtbar machen.

Wie die bisherigen Ausführungen schon erwarten lassen, kommt für Flügge und seinen Kreis nur die spekulative Lösung in Betracht: Allgemeine Religionsgeschichte ist immer „Philosophie aus der Religion" (Berger) der einzelnen Völker, mithin eine säkularisierte Heilsgeschichte. 52) Sie „führt uns ein in das Reich der Wahrheit und des

50) Flügge, *Studium*, S. 60.

51) Diese Bemerkung zielt offenbar u.a. auf Chr. Meiners' „Grundriß der Geschichte aller Religionen", 1785 ab, der die Fakten rein summierend unter einer Reihe von Begriffen ordnet.

52) Wird die Welt in eine universale Heilsgeschichte christlicher Provenienz einbezogen, so kann man mit E. Benz von einer Theologie der Religionsgeschichte

Irrtums, in welchem der menschliche Geist in vielfach verschlungenen Kreisen herumirrt," 53) sie hat den „physischen, historischen, psychologischen und moralischen Ursprung" 54) der Religion zu erforschen und zu zeigen, wie der Weg der Menschheit von den niederen „Bildern der Sinnlichkeit" zu den höchsten Formen der reinen Vernunftreligion heraufführte. Das Studium der Allgemeinen Religionsgeschichte kann seine Maßstäbe nicht allein aus der Geschichte der einzelnen Religionen herleiten, es muß schon „deutliche Begriffe" aus der Philosophie mitbringen, wenn es die Weltgeschichte der Religion zu einer sinnvollen Ordnung zusammenfügen will. Ein solches Ordnungsgefüge ist freilich ohne Wertungen, Zielsetzungen und Aufhellungen der „philosophischen Menschenkunde" nicht denkbar. Es geht über den wissenschaftlichen Befund, der die Erforschung der Einzelreligionen zeitigt, weit hinaus. Das Thema Flügges lehrt uns also, daß eine Allgemeine Religionsgeschichte nicht geschrieben werden kann, ohne die Grenzen historischer Forschung spekulativ zu überschreiten.

(2) Das begriffliche Denken der Göttinger Theologen führte schon frühzeitig zur *systematischen Gliederung* der religiösen Erscheinungen. Wir stehen am Beginn einer Typologie der Religionen, die überzeugt ist, durch Querverbindungen Erkenntnisse zu gewinnen, die bei historischen Längsschnitten nicht möglich wären. Faßt man die Forschungsergebnisse der Spezial-Religionen zusammen, meint Flügge, so könne man leicht zu einer Klassifikation der „Religionsarten" gelangen, die sich aus der differenzierten Anlage des menschlichen Geistes ergäben. „Ein Blick nämlich auf die Religionen einzelner Völker wird schon die mannigfaltigsten Modifikationen in den religiösen Begriffen derselben entdecken, und eben daraus wird sich ergeben, daß eben diese Begriffe nach mehreren Gesichtspunkten geordnet, getrennt und verbunden werden können. Es kann demnach auch eine besondere Religionsgeschichte geben, die nicht ethnographisch verfährt, sondern die Religionen in gewisse Klassen bringt und jede derselben einzeln für sich als ein Ganzes behandelt. Durch solche Monographien einzelner Religionsarten muß die Allgemeine Religionsgeschichte notwendig ebensoviel als durch die Religionsgeschichte einzelner Völker ge-

sprechen. (Vergl. „Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte", 1960. [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz]).

53) Flügge, *Studium*, S. 6.

54) a.a.O., S. 64/65.

winnen.“⁵⁵⁾ Man könnte auf diese Weise dartun, „wie die verschiedenen Formen und Arten der Religion unter den Menschen entstanden und welchen Einfluß jede derselben auf den Menschen und seine Denk- und Handlungsweise gehabt hat.“⁵⁶⁾ Zur Klassifikation bietet sich nach Berger am sichersten die Idee der Gottheit an, da sie allen Völkern in irgendeiner Form gemeinsam ist. Mit anderen Worten: Flügge ahnt gewisse Strukturverhältnisse im religiösen Denken und Verhalten, Gesetzmäßigkeiten bei der Bildung religiöser Gemeinschaften. Der Animismus hat andere Vorstellungen über Tod und Jenseits als die Mystik, Polytheismus führt zu anderen Moralordnungen als ein strenger Monotheismus.⁵⁷⁾ Was für die Geschichtsschreibung einzelner Religionen gilt, die enge Verflechtung einer Religion mit der gesamten Kulturwelt des betreffenden Volkes, gewinnt für die systematische Frage nach den ‘Gesetzmäßigkeiten’ eine besondere Bedeutung, nämlich „wie die Religion durch Sitten, Gesetze, Künste, Regierungsform, Armut und Wohlstand der Nationen bestimmt wurde und sie im Gegenteil wieder bestimmten.“⁵⁸⁾

(3) Eine Ergänzung erfährt das systematische Verfahren der Typenbildung durch die Herausarbeitung einzelner *religiöser Ideen* im Querschnitt. Man müsse einzelne Objekte und Vorstellungen nach ihrer Entstehung, ihrer Entwicklung und ihrem Wesen innerhalb der verschiedenen „Religionsarten“ untersuchen, sagt Flügge, „eine Methode, welche der anderen, die chronologisch die Entstehung und Ausbildung [einer Idee innerhalb einer einzelnen Religion] verfolgt, zuweilen vorgezogen zu werden verdiente.“⁵⁹⁾ Man könne z.B. Gebet, Tod und Schuld, da sie ja Hervorbringungen des menschlichen Geistes sind und sich in allen Religionen wiederfinden, ebenso gut als generelles Faktum der Religionsgeschichte studieren. Stäudlin legte eine Reihe von Unter-

55) Flügge, *Beiträge*, Einleitung: — Anm.: Für Flügge enthält der Begriff „Allgemeine Religionsgeschichte“, auch die systematischen Forschungen. Er entspricht also dem Begriff „Allgemeine Religionswissenschaft“ bei Berger. Daher enthält das Zitat keinen Widerspruch, zumal im Sinne Flügges systematische Erkenntnisse ebenso dem spekulativen Geist der „Allgemeinen Religionsgeschichte“ große Dienste leisten.

56) Flügge, *Beiträge*, Einleitung.

57) Flügge schlägt verschiedene Einteilungsprinzipien vor, die hier nicht erörtert werden sollen, z.B. Volksreligion-Offenbarungsreligion.

58) Flügge, *Beiträge*, Einleitung.

59) Flügge, *Studium*, S. 78/79.

suchungen vor, die diesem Grundsatz Rechnung tragen. Flügge schreibt mit 22 Jahren seine „Geschichte des Glaubens an die Unsterblichkeit...“ Die Kritik war, wie gesagt, vernichtend, aber nicht ganz unbegründet.⁶⁰⁾ Sie operierte vor allem mit dem methodischen Einwand, daß schmale Querschnitte alle Zusammenhänge zerreißen und die Unsterblichkeitsidee in den religiösen Gesamtkomplex jedes Volkes eingebettet werden müsse, um sie richtig würdigen zu können. Dieser Vorwurf konnte freilich nur die Ausführung treffen, nicht aber Flügges Intention, die doch in die gleiche Richtung wies. Sein Programm zielte letztthin auf eine historisch fundierte Phänomenologie der Religion, wenn auch das eigentliche „Phänomen“ als komplexes Objekt eigener Art wegen der Beschränkung auf die reine Idee noch nicht wahrgenommen werden konnte.⁶¹⁾ Es liegt in der Natur systematischer Betrachtungsweise, historische Bindungen abzulösen und den Gegenstand möglichst destilliert hervortreten zu lassen. Doch liegt darin nicht nur die Gefahr, sondern auch die Chance dieser Methode. Eine sachgerechte Behandlung wird immer einen Mittelweg einzuschlagen haben: Abstraktion soweit wie möglich, historische (und philologische!) Fixierung soweit wie nötig.

(4) Das Instrument dieser Methoden ist die *Religionsvergleichung*. Das 18. Jahrhundert hatte sich ihrer mit großem Elan angenommen, freilich mit der mehr oder weniger ausgesprochenen Absicht, die Gleichheit aller Religionen auf der Basis der *religio naturalis* herauszustellen. Hinzu trat die Manier, die Religionsgeschichte als gewaltiges Kausalgeflecht darzustellen. Sie zwang dazu, Ähnlichkeiten auf historische Abhängigkeiten zurückzuführen und einen gemeinsamen Ursprung aller verwandten Ideen anzunehmen.⁶²⁾

60) Allgemeine Literatur-Zeitung von 1795 (Nr. 344).

61) Zur neueren Geschichte und Problematik der Phänomenologie vergl. C. J. Bleeker, „The phenomenological method“, in: *NUMEN* 6 (1959), S. 96 ff. Das hier behandelte Wechselverhältnis von Religionsgeschichte und Phänomenologie wurde ebenfalls von Bleeker sehr klar abgegrenzt. Daß die Phänomenologie stets der Geschichte verpflichtet ist, bedarf keiner Begründung. Daß aber die Religionsgeschichte der Phänomenologie wesentliche Maßstäbe verdankt, wird nicht immer akzeptiert. „Phenomenology of religion provide the history of religions with regulative ideas and heuristic principles.“ (Vergl. „The relation of the history of religions to kindred religious sciences...“, *NUMEN* 1 (1954), S. 150.)

62) Sehr aufschlußreich der Abschnitt über die „Vergleichende Methode“ von E. Rothacker, in: *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 1927, S. 91 ff.

Hier setzte die Kritik Flügges und Bergers ein. Herders Ansätze zur Kulturmorphologie hatten sie inspiriert. Die Religionsvergleichung sollte gerade „das Eigene und den Geist der Religionen“ herausarbeiten. Ihre Aufgabe sei es, nicht Identisches, sondern Analoges im religiösen Verhalten der Menschheit aufzuspüren. „Der Ideengang des menschlichen Geistes ist [zwar] überall analog. Aber übereilt und einseitig ist es, aus jeder Ähnlichkeit auf gemeinschaftlichen Ursprung zu schließen und über dem Bestreben, Ähnlichkeiten aufzusuchen, die ungeheuren Verschiedenheiten zu übersehen.“⁶³⁾ Berger und Flügge lieferten Musterbeispiele der vergleichenden Methode auf philologischer Grundlage. In einer Abhandlung „Über die Moral des Koran und ihr Verhältnis zu der Sittenlehre des Christentums“⁶⁴⁾ übte Berger bereits differenzierte Textkritik und beschwor den „Geist Moham-meds,“ den man nur dann ausfindig machen könne, wenn die Quellen aus sich selbst sprächen. Ein philosophisches System könne man nicht als Vergleichsmaßstab heranziehen, das würde nur zur „Eigenspiegelung“ führen und könnte dazu verleiten, z.B. die Idee der einen mit der Wirklichkeit der anderen Religion zu vergleichen. Nur wenn man Keim und Entfaltung — oder: Idee und Wirklichkeit — beider Religionen beobachte, käme man zu angemessenen Urteilen. Quelle, Tradition und Selbstverständnis liefern so eine solide Vergleichsbasis. Der Chronist verzeichnet nicht ohne Genugtuung, wie eine sachbezogene Exegese den Theoretiker zwingt, seine abstrakten Kategorien preiszugeben oder doch wenigstens auf ein Mindestmaß zu reduzieren.

Flügges Studie über den Fruchtbarkeitskult der alten Sachsen⁶⁵⁾ zeigt, daß auch dann die vergleichende Methode im Untergrund wirksam ist, wenn nur Einzelphänomene innerhalb einer „Spezial-Religion“ Gegenstand der Forschung sind. Die Beschreibung eines bestimmten „Phänomens“ kann eben nicht ohne Vergleich mit ähnlichen Erscheinungen auskommen, will sie über die historische Singularität hinausweisen und zu Erkenntnissen grundsätzlicher Art gelangen. Der germanische Ostera-Kult wird erst dann sichere Aufschlüsse über Ursprung und Wesen des Fruchtbarkeitskultes geben können, wenn er

63) Flügge, *Beiträge*, Einleitung.

64) In: *Stäudlins Beiträgen*, Bd V, S. 250 ff.

65) Flügge, „Über die Ostera der alten Sachsen“, in: *Stäudlins Beiträgen*, Bd III, S. 225 ff.

mit anderen Kulturen dieser Art verglichen wird oder durch vorausgegangene Vergleiche eine Erhellung des Phänomens im Bewußtsein des Gelehrten bereits stattgefunden hat.

Diese Klärung bedarf freilich zunächst gründlicher Erforschung der geschichtlichen Individualität, die nach Flüge folgendes zu beachten hätte: 1. Unhistorische Gesichtspunkte führen nur zu Entstellungen, 2. Man darf nicht Mischformen (Synkretismen, überlagerte Missionseinflüsse(!), äußere Verbrämungen) für Ursprüngliches halten, 3. Archäologische Spuren, historische Beziehungen und sprachliche Verbindungen sind gemeinsam zur Aufdeckung des eigentlichen „Phänomens“ zu ermitteln, 4. Dennoch lassen sich nicht immer historische Folgerungen aus etymologischen Beziehungen ableiten, Mythenverwandtschaften sind kein sicherer Kompaß, 5. Bildverehrung bezeichnet die „sinnliche“ Stufe des Frühzeitmenschen, 6. Werden Kulte durch geschichtliche Umstände übernommen, so müssen analoge Vorstellungen und Verhaltensweisen vorhanden sein, damit sich das Fremde in Eigenes verwandelt, 7. Heilige Orte dienen der inneren Sammlung, „um sich ganz von allem Profanen(!) zu entfernen,“ 8. Die gemeinsame Wurzel dieser Kulte beruht auf der Ur-Erfahrung eines „unbekannten, lebenden Etwas, welches das Ganze durchdringt und erfüllt...“ ⁶⁶⁾ „Hier liegt der Keim, aus welchem sich Göttin Venus und Ostera bildete, und zwar nach äußeren Veranlassungen *verschieden* bildete. Der Begriff des Hervorbringens blieb der Grund, und eben daraus läßt sich die Analogie der Symbole und des Kultus erklären, so verschieden auch die Mythe selbst bei Indern, Persern, Phöniziern usw. ausgebildet wurde.“ ⁶⁷⁾

Solche Gedanken wiesen in die Zukunft, ⁶⁸⁾ sie sprengten das starre

⁶⁶⁾ Flüge, *Ostera*, a.a.O.

⁶⁷⁾ Flüge, *Ostera*, a.a.O.

⁶⁸⁾ Im Forschungsprogramm Stäudlins und Flüges findet sich ferner eine Anregung, die nicht unerwähnt bleiben sollte, so wenig sie noch methodisch durchdacht war. — Neben die historische Darstellung von Volksreligionen, die systematische Vergleichung und Ideengeschichte sollte nach Flüge noch eine „religiöse Geographie“ treten, die „sich allein mit dem *gegenwärtigen Zustande* der vorhandenen Religionen beschäftigt“, also eine Beschreibung liefert, die durch Statistiken und Religionskarten bereichert werden könnte. Diese sei „im eigentlichen Sinne eine empirische Wissenschaft“ und könne die Propädeutik für die Geschichte der einzelnen Religionen abgeben, da sie es mit der „religiösen Kultur“ des Menschen, „seinen körperlichen und geistigen Verhältnissen“ zu tun hat. Die religiöse Geographie darf natürlich nicht die zufälligen politischen

System der Aufklärung, obwohl ihr Religionsbegriff der Kantschen Norm noch weithin verpflichtet war. Der Fortgang der Geistesgeschichte lebt jedoch von Inkonssequenzen, an denen Übergangszeiten in der Regel keinen Mangel leiden. Der Göttinger Theologenkreis stellt es unter Beweis und leitet damit die Wende der Religionswissenschaft ein.

(5) Wir können unsere Untersuchung nicht abschließen, ohne die hermeneutischen Anschauungen dieser Denker kurz zu skizzieren, ist doch die *Interpretation* Kern aller religionsgeschichtlichen Arbeit. Für die Exegese heiliger Quellen bringen Theologen natürlich die besten Voraussetzungen mit. So knüpfen die Überlegungen Stäudlins und Flügges vornehmlich an die Bibelauslegung an, um ihre Ergebnisse auf die Religionsgeschichte auszudehnen. Im Zentrum der Diskussion steht die Frage: Wie läßt sich Kant überwinden, der Geschichte gerecht werden und dennoch eine „philosophische“ Exegese begründen? Was Stäudlin in seiner Rektoratsrede 1807 entfaltete,⁶⁹⁾ war in den gemeinsamen Studien mit seinen Kollegen am Ende des Jahrhunderts schon vorbereitet.

Stäudlin konnte an die grammatisch-historische Methode des berühmten Exegeten K. A. G. Keil anknüpfen und sich gegen Kant für die „historische Auslegung“ einsetzen. Man dürfe nicht Gedanken des Zeitalters in die Quellen hineinlegen oder aus ihnen herauslesen, was der Zeitgeist zur Norm erhob (Moral!). Man könne nicht „in dem Zeitalter Jesu die Begriffe suchen, die *gegenwärtig* im Umlaufe sind, wer gibt uns ein Recht dazu? mit welcher Befugnis dürfen wir jenen Schriftstellern Gewalt antun?“ Bei Plato oder Xenophon würde man ja auch nicht so verfahren.⁷⁰⁾ Ähnlich wendet sich Flügge gegen die voreilige (= unhistorische) Kennzeichnung Jesu als „Lehrer der wahren Religion“. Der Historiker „soll nur darlegen, *was* Jesus gelehrt hat und daraus das Eigentümliche der Religion bestimmen, welche

Ordnungen zugrundelegen, sondern muß die Religionseinheiten beachten, um eine sinnvolle Beziehung von Religion und Raum herzustellen. — Nicht zu verkennen, daß die Intention zur religiösen Anthropologie auch hier den Ideenangang beherrscht. (Vergl. die zeitgenössische Schrift von G. H. Kasche „Ideen über religiöse Geographie“, 1795) — Zur heutigen Situation dieses Forschungszweiges vergl.: J. F. Sprockhoff, in: *NUMEN* XI (1964), S. 85 ff.

69) Vergl. J. Wach, *Das Verstehen*, Bd II, S. 140 ff.

70) Stäudlin, „Gesichtspunkt, aus welchem die gegenwärtige Lage des Christentums und seiner Lehren beurteilt werden muß“, in: Stäudlin, *Beiträge*, Bd IV, S. 206.

er unter die Menschen bringen wollte," 71) er darf nur seinen eigenen Gesetzen folgen und muß die Quellen aus sich selbst verstehen. Berger kritisierte 72) die Methode der Griechen, die fremde Kulte nach eigenem Maßstab, also griechisch interpretiert hätten, räumt jedoch ein, daß es sehr schwer sei, Ideen anderer „bestimmt aufzufassen“ oder gar mit anderen Interpreten über die „Ideen“ Dritter einig zu werden. Die „historische Auslegung“ verlangt nach Stäudlin die intime Einführung in den „Geist“ einer religiösen Quelle und weist bereits damit über sich selbst hinaus. „Gemischte Offenbarungen“ seien keine nackten Ideen, sondern „Einkleidungen“, d.h. historisch gewachsene und bedingte Religionsformen, die man nehmen müsse wie sie sind, deren individuelle Eigenart es zu erfassen gelte. 73)

Und doch sind der „grammatisch-historischen Auslegung“ Grenzen gesetzt. Selbst der sauber ermittelte Verfassersinn und die sachgerechte Erfassung religiöser Vorgänge führt nicht über die Fixierung und damit Isolierung eines historischen Faktums hinaus. Historische Interpretation, meint Stäudlin, ergäbe immer wieder nur „Historisches“, d.h. Unwichtiges, Unverbindliches, Kenntnisse ohne Zusammenhang, Einzelerfahrungen ohne gemeinsame Zuordnung. Nur die „philosophische“ Interpretation sei in der Lage, zum Kern ihres Gegenstandes vorzustoßen, nicht als nachträgliche Auswertung historischer Ergebnisse, sondern als konstitutives Element der „historischen Auslegung“. Wenn man sich durch „Meditation“ in die Geistesstimmung einer Zeit versetzt, wird man nicht nur von „Innen“ verstehen können, sondern allgemeine Begriffe aufsuchen, um einen systematischen Zusammenhang herstellen zu können. Die Befreiung von dogmatischen Gerüsten und die erfreuliche Hinwendung zum geschichtlichen Befund dürfen nicht vergessen lassen, daß die Religionsstifter ewige Wahrheiten verkündet und fortzeugende Ideen entfaltet haben, die in einem weltgeschichtlichen Zusammenhang gesehen werden müssen, deren historische „Einkleidungen“ nicht verabsolutiert werden dürfen. Ja, die Verwandlung großer Ideen im Laufe der Geschichte stellt die Frage, ob wirklich die Zeitgenossen ein Textzeugnis besser verstanden haben als die Nachfahren, die den gesamten Zeitraum überblicken.

71) Flügge, *Studium*, § 71 (Anhang).

72) *Geschichte der Religionsphilosophie*, 1800.

73) Anm.: Der Leser wird spüren, daß die These Schleiermachers, Religion sei nur in Religionen wirklich, hier deutlich vorbereitet wurde.

Tritt neben die „historische Kenntnis“ die „philosophische Einsicht“ — wie wir von Flügge hörten — so werden Idee und Erscheinung, Kern und Schale, Bedeutsames und Alltägliches so deutlich hervortreten, daß die Auslegung das „historische Faktum“ transzendiert und einem weltgeschichtlichen Rahmen und menschlichem Wertgefüge einzuordnen vermag. Religion und Sittlichkeit einer geschichtlichen Quelle lassen sich nach Stäudlin auf rein historischem Wege nicht erfassen.⁷⁴⁾ Das Unerhörte einer Offenbarung bekäme man so nicht in den Griff. — Was hier noch tastend intendiert wird, nannte sich ein gutes Jahrhundert später „existenziale Interpretation“.

Diese hermeneutischen Erwägungen machen auf exemplarische Weise das grundsätzliche Dilemma aller historischen Erkenntnis deutlich: im Spannungsfeld zwischen Philosophie und Geschichte den schmalen Pfad der Wahrheit zu finden.⁷⁵⁾ Ideengebäude und philosophische Systeme können die Geschichte beträchtlich verzeichnen und entstellen, aber die Ermittlung des Faktischen macht noch keine Geschichte. Und wenn der beste Historiker glaubt, ohne Geschichtsphilosophie auskommen zu können, — philosophische Kategorien sind längst in seine Geschichtsschreibung eingegangen und bestimmen den Grad ihrer Bedeutung.⁷⁶⁾ Sicherlich sind die Göttinger Theologen mit der

74) Einschränkend muß freilich festgehalten werden, daß 1. die philologische Methode noch in den Anfängen steckte und 2. der Begriff „historisch“ sehr viel enger gefaßt wurde als heute — nach Hegel und Dilthey. „Philosophisch“ heißt bei Flügge beinahe: „wissenschaftlich“, mit leicht geschichtsphilosophischem Akzent. Der Begriff „philosophisch“ ist weitgehend vom heutigen Begriff „historisch“ absorbiert worden.

75) In seiner Habilitations-Vorlesung forderte G. Ebeling (1946), daß die Methodologie der Geschichtswissenschaft auch für den Kirchenhistoriker erneut durchdacht werden müsse, „weil die historische Methode auf Schritt und Tritt auf ihre eigene Grenze stößt, von der her die Probleme der Geschichtsphilosophie eine naive Selbstsicherheit der Geschichtswissenschaft unmöglich machen.“ (abgedruckt in: „Wort Gottes und Tradition“ [Aufsätze] 1964). Der Verfasser teilt keineswegs alle Gedankengänge Ebelings, insbesondere soll nicht einer theologischen Interpretation der Religionsgeschichte das Wort geredet werden.

Vergl. auch W. Nigg, *Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung*, 1934. Einen ganz anderen Standpunkt nimmt K. Rudolph in seinem Buch: *Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft*, 1962 (Sächsische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse Bd 107, 1) ein.

76) Die enge Verflechtung von sachbezogener Methode und philosophischen Voraussetzungen gehört zur gemeinsamen Problematik aller Geisteswissenschaften. Die zentralen Fragen heißen nach E. Rothacker immer: „Wie ist das Wesen

„philosophischen“ Interpretation zu weit gegangen und haben den Boden der Religionsgeschichte — wie später Hegel ⁷⁷⁾ — häufig verlassen, aber sie haben erkannt — trotz oder wegen der rationalistischen Ausgangsbasis — daß philosophische Interpretation und historische Methode allein nicht ausreichen, um eine Religion als Gesamterscheinung zu verstehen. ⁷⁸⁾

Überblicken wir die Geschichte unserer Wissenschaft, so dürfen wir als Ergebnis dieser Untersuchung wohl sagen, daß sich die Religionswissenschaft am Ende des 18. Jahrhunderts als Wissenschaft konstituiert hat, wenn auch die vorausgehenden Epochen durch zahlreiche Entdeckungen und manche konstruktiven Gedanken ausgezeichnet waren. An der Nahtstelle der großen Bewegungen des Rationalismus, Idealismus und der Romantik entsteht eine Wissenschaft, deren Signum es ist, rationale und irrationale Elemente methodisch zu vereinigen, denn ihr Gegenstand gebietet es. Das aufkommende Geschichtsbewußtsein und die Hinwendung zur Quelle bestimmen die rationalistischen Theologen der Göttinger Universität, dem Geist ihrer Zeit im Entwurf einer Religionswissenschaft Ausdruck zu verleihen. Trotz Herausarbeitung wegweisender Ideen darf die starke Zeitverhaftung dieser Gelehrten freilich nicht übersehen werden. Dem Leser wird nicht entgangen sein, daß die Gedankengänge dieser Forscher noch voller Gärung sind und etlicher Widersprüche nicht entbehren. Der Historiograph darf sie nicht verdecken, will er die Zeit des Umbruchs darstellen, wie sie ist. Doch lassen sich über das historische Ergebnis hinaus auch einige Erkenntnisse für die Gegenwart gewinnen:

Das Verhältnis von *Religionsprinzip* und historischer Forschung bedarf wechselseitiger Befruchtung. Die induktive Methode: ‘sehen, was ist’ und daraus den Religionsbegriff bilden, entgeht nicht immer der Fehldiagnose und führt leicht zum Verlust aller Maßstäbe, so selbstverständlich unserer Zeit dieses Vorgehen auch sein mag. Ein Religionsprinzip kann mindestens als Arbeitshypothese gute Dienste leisten, wie die Forschung gezeigt hat.

der Religion oder Kunst ohne historisches Material zu finden, wie andererseits diese Geschichte ohne Wesensbegriff angreifbar?” (a.a.O., S. 33.)

⁷⁷⁾ Vergl. H.-J. Schoeps, „Die außerchristlichen Religionen bei Hegel“ in: *Zeitschrift für Religions- u. Geistesgeschichte*, 7 (1955), S. 1 ff.

⁷⁸⁾ Vergl. K. Rudolph.

Setzt man die Notwendigkeit eines Religionsprinzips voraus, so wird man bei aller Ablehnung einer einseitigen *rationalistischen Konzeption* versuchen müssen, den irrationalen Ansatz — von Schleiermacher bis Otto mit großem Erfolg ausgebildet — beträchtlich zu modifizieren, um der engen, oft originären Verknüpfung von Religion und Philosophie in manchen Hochreligionen, von Religion und Gesellschaft in den „Natur“religionen gerecht werden zu können.

Konzeptionen der *Religionsphilosophie* dürfen jedoch nicht die Methode der empirischen Religionsforschung bestimmen. Religionsphilosophische Ideen können nur am Ende religionsgeschichtlicher Ergebnisse stehen. Das gilt besonders für das Problem einer *Allgemeinen Religionsgeschichte*. Sie ist ohne Übernahme geschichtsphilosophischer Gedanken und Wertungen nicht als Einheit darzustellen. Als Historiker müssen wir uns auf die Erforschung der Einzelreligionen beschränken. Als Philosophen oder Theologen dürfen wir das Werk der Gelehrten mit einer Gesamtschau der Religionsgeschichte krönen.

Die *Religionsvergleichung* hat als konstitutives Element der Phänomenologie ihre Fähigkeit, Erkenntnisse zu erzielen, die über den linear-historischen Ertrag hinausweisen, längst unter Beweis gestellt. Religionswissenschaft ist ohne dieses Element heute nicht mehr zu denken. Freilich darf sie den Boden der Geschichte nicht verlassen. Verselbständigt sie sich, so entartet sie in einer Begriffsspielerei ohne neuen Erkenntniswert. Gerade der Typologie sind durch den Gegenstand enge Grenzen gesetzt. Dennoch sind philosophische Kategorien für die Wesensfrage, systematische Ordnung und Arbeitsweise nicht zu umgehen, wie auch andere Geisteswissenschaften zeigen.

PUBLICATIONS RECEIVED

- Atti del Convegno di studi religiosi Sardi*, Cagliari 24-26 Maggio 1962, Padova, Cedam. — Casa editrice Dott. Antonio Milani, 1963, 358 pp.
- BIANCHI, Ugo, *Storia dell' etnologia*. — Edizioni Abete, Roma, 1965, 262 pp.
- DESROCHE, Henri, *Socialismes et Sociologie Religieuse*. — Editions Cujas, Paris, 1965, 455 pp.
- HADAS, Moses and Morton Smith, *Heroes and Gods, Spiritual Biographies in Antiquity. Religious Perspectives*, Vol. 13, edited by Ruth Nanda ANSHEN. — Harper and Row, New York, 1965, 266 pp.

- HERRMANN, Léon, *La vision de Patmos*, Collection Latomus, Vol. LXXVIII. — Bruxelles-Berchem, 1965, 194 pp.
- HESCHEL, Abraham J., *Who is Man?* — Stanford University Press, 1965, 119 pp.
- KABELL, Aage, *Balder und die Mistel*, F. F. Communications, edited for the Folklore Fellows, Vol. LXXXII, No. 196. — Helsinki, 1965.
- Koran, *Der*, Übersetzung von Rudi PARET, 3. Lieferung, Seite 273-416/Sure 22,23-45,19. — W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965.
- LEWIS, H. D., *Philosophy of Religion*. — The English Universities Press Ltd., London, 1965, 335 pp.
- OBINK, H. W., *Cybele, Isis, Mithras, Oosterse godsdiensten in het Romeinse rijk*, Volksuniversiteitsbibliotheek, Tweede reeks No 72. — Haarlem, 1965, 138 pp.
- Probleme des Kulturwandels im 20. Jahrhundert*, herausgegeben von der Forschungsstelle für Weltzivilisation e.V. — Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1965, 212 pp.
- RADKE, G., *Die Götter Altitaliens*. — Verlag Aschendorff, Münster, 1965, 350 pp.
- Reformed Dogmatics*, J. Wollebius, G. Voetius, F. Turretin, *A Library of Protestant Thought*, edited by John W. BEARDSLEE. III — Oxford University Press, 1965, 471 pp.
- RUNES, Dagobert D., *The Jew and the Cross*. — Philosophical Library, New York, 1965, 94 pp.
- SANDERS, G., *Licht en Duisternis in de Christelijke Graftschriften*. Vol. I, *Aards leven en licht, duisternis voor en na de dood*, 382 pp., Vol. II, *Licht na de dood*, 676 pp. *Verhandelingen van de Kon. Vlaamse Ac.v.Wet., Lett. en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren*, Jrg. XXVII, No. 56, 57. — Brussel, Paleis der Academiën, 1965.
- SCHOEPS, Hans-Joachim, *Barocke Juden-Christen-Judenchristen*. — Bern, 1965, 123 pp.
- STOEFFLER, F. Ernst, *The Rise of Evangelical Pietism, Supplements to Numen* IX. — Leiden, 1965, 257 pp.
- SWEDENBORG, Emanuel, *Über die religiösen Grundlagen des neuen Zeitalters, die Hauptabschnitte aus dem Werk „Vom neuen Jerusalem“*. — Swedenborg Verlag, Zürich, 1965, 129 pp.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les grecs, études de psychologie historique*, — François Maspero. Paris, 1965, 331 pp.

Periodicals:

- The Eastern Buddhist, New Series*, Vol. I, no. 1, September 1965.
- Euhemer, Przegląd Religioznawczy*. Rok IX, No. 2 (45), Warszawa, 1965.
- Folklore*, Volume 76, Summer 1965, Autumn 1965.
- History of Religions*, Vol. 5, Number 1, Summer 1965.
- Index I of the Journal of Indian and Buddhist Studies* (Vols. I-XII, 1952-1963) Tokyo.
- Kairos, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie*, VII Jhrg. 1965, Heft 1; Heft 3.
- Monumenta Nipponica*, Volume XX, Numbers 3-4, Sophia University, Tokyo.
- Religious Studies*, Vol. 1, Number 1. October 1965, Cambridge University Press.
- Revista de Cultura Teológica*, Faculdade Teologica N.Sra. da Assunção, São Paulo, 1 April 1964, 2 Agosto 1964, 3 Dezembro 1964.

GUILT AND PURIFICATION IN ANCIENT EGYPT*)

BY

C. J. BLEEKER

Amsterdam

The sense of sin and guilt is a human feeling. Nobody escapes from realizing occasionally that he is sinning, by speaking, by performing acts, by nourishing thoughts which are bad. Thereby he incurs guilt. Yet his sense of sin and guilt can vary in strength. In some people, in certain periods and among the adherents of certain religions it is very strong, whilst it is nearly absent in other people and in other periods. Immediately after the Second World War psychiatrists were engaged for a long time in analysing feelings of guilt. No wonder: during that war many people had been forced to perform horrible acts which had violated their conscience. Christianity has always stressed the sense of sin and guilt in order to make man humble and to make him understand the significance of God's forgiveness. The other religions of the world have also nurtured in their followers the sense of their shortcomings. Even among illiterate people the consciousness of sin is not absent. This is proved by the extensive and interesting studies which the late Professor Pettazzoni, the first president of the I.A.H.R. devoted to the confession of sins, especially with illiterate people. ¹⁾ Thus, there is every reason to investigate the part played by the sense of sin and guilt in the religions of antiquity, in particular in Ancient Egypt.

The first step is to conduct a linguistic inquiry into the Egyptian words which are used to indicate sin and guilt. It appears that the Egyptian language has at its disposal about ten words which can be translated by sin ²⁾ and possesses about six words expressing the idea of guilt. ³⁾ On closer observation it is found that both groups

*) Paper read at the XIth Congress of the I.A.H.R. at Claremont. Sept. 1965.

1) R. Pettazzoni, *Confession of sins* (Essays on the History of Religions 1954.)

2) *iw*, *iwjt*, *isft*, *wt*, *wh 3*, *bw.t*, *bt 3*, *hww*, *h3b.t*, *cb*.

3) *wn*, *hbn.t*, *shf*, *gb3w*, *cd3*, *bt3*.

of words have more than one meaning, so that they do not convey the pure concepts of sin and guilt. The words for sin can also cover the idea of all that is bad, both what one does and what one undergoes, e.g. crime, foolishness, injustice, calamity, suffering and damage. The words for guilt occasionally have to be translated by the following terms: mistake, defect, misfortune, offence and "action for debt". These shades of meaning in themselves are not surprising. There are words in each language which cover a broad range of meaning. In modern languages guilt can have a financial, a juridical, an ethical and a purely religious meaning. Yet a striking feature of the Egyptian language in this respect is, that sin proves to be closely connected with the disagreeable, with foolishness and that guilt is linked up with the idea of error and with financial or juridical shortcomings. The question therefore arises whether the Ancient Egyptian ever used these two words in their purely ethical and religious meaning and whether he had a sharp sense of sin and guilt. It is not easy to answer these questions for the very reason, that with a few exceptions the Egyptologists have neglected the study of the sacral language. Unfortunately linguistic monographists on the use of ethical and religious words such as sin and guilt do not exist.

Yet it is not difficult to quote a number of definite pronouncements of sin and guilt. These are not to be found in the documents of the state religion, i.e. in the texts which contain hymns, myths or rituals. The confessions of sin and guilt are utterances of what has been called 'the religion of the poor', which we know through by a series of texts from the Theban necropole, dating from the 19th dynasty. These texts have been published, translated and commented upon by A. Erman⁴⁾ and later on by B. Gun.⁵⁾ The latter scholar rightly remarks, that in general "the Egyptian was little disposed to humble himself before the deity and that the attitude of the 'miserable sinner', so characteristic of the Christian and other Semitic religions is unknown to the official writings". However throughout the texts inscribed on the memorial stones from the Theban necropole the tone

4) A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberwelt* (Sitzungsberichte d. Berl. Ak. d. Wiss. 1911, pg. 1986 sq.)

5) B. Gun, *The Religion of the Poor in Ancient Egypt* (J.E.A. Volume III, pg. 8 sq.).

is clearly one of a sincere feeling of sin and guilt. Some quotations will furnish the convincing prove of this.

The stone dedicated to Amun by the draughtsman Nebre and his son Kha'fy in gratitude for the recovery from sickness of Nekhtamun, another son of Nebre is highly interesting: 6) At the top of the stone Amun sits enthroned in front of a high pylon. The superscription gives the following description of Amun: 'The august God who hears prayer; who comes at the voice of the distressed humble one; who gives breath to him that is wretched'. The hymn by which Nebre and his four sons glorify Amun is written in the same style. It reads:

'Thou art Amun, the Lord of him that is silent:
who comest at the voice of the humble man.
I call upon thee when I am in distress:
And thou comest that thou mayest save me'.

Nebre's reason for erecting this stone is given in the subscription to it. His son Nekhtamun was seriously ill because of his sin and he was obviously cured by Amun. The text discloses, that the stela with the hymn to Amun was made for Nekhtamun 'who lay sick unto death, who was [under] the might of Amun, through his sin'.

Nefer'abu had a similar reason for dedicating a stela to the so-called 'Peak of the West', the mountain-top west of the Nile, in the neighbourhood of the Theban necropolis. 7) This mountain-top was supposed to be the home of the serpent-goddess Meretseger. Nefer'abu makes the following confession:

'[I was] an ignorant man and foolish
who knew neither good nor evil.
I wrought transgression against the Peak,
And she chastised me.
I was in her hand by night as by day:
I sat like the woman in travail upon the bearing-stool.'

However also Meretseger showed mercy to Nefer'abu. She cured his illness. Therefore he thankfully declares:

'She turned again to me in mercy
She caused me to forget the sickness that has been (upon) me.'

6) Gun, op. cit. 83 sq.

7) Gun, op. cit. 86 sq.

A short inscription by a man also called Nekhtamun (though he is not the same person as Nehktamun the son of Nebre, who has already been mentioned) tells what the chastisement consisted in that Meret-seger inflicted on him on account of his sin. He says: 'Thou causest me to see darkness by day.' ⁸⁾ It is clear that he was blind. Remarkably enough, blindness occurs more than once in these texts as the illness which was considered as punishment of one's sin.

It was the same calamity, which induced Nefer'abu who has already been mentioned, to glorify the god Ptah. ⁹⁾ Perjury appears to be the transgression which had roused the wrath of this god. Nefer'abu confesses:

'I am a man who swore falsely by Ptah, the Lord of Truth;
And he caused me to behold darkness by day.

These quotations testify to a remarkable type of religion, i.e. to a sincere sense of sin and to full confidence in the mercy and the forgiveness of deity. A religious tone is sounded here which is unique in the history of Egyptian religion. Apparently the texts quoted merely contain religious utterances, made by people from the lower classes. Gun has therefore rightly spoken of 'the religion of the poor'.

Both Erman and Gun have raised the question, as to how this unusual type of piety can be explained: is it an undercurrent, passed over in silence by the official documents and now coming to the surface; or is this type of personal piety stimulated and favoured by the atmosphere of a larger freedom of the spirit, prevailing under the 18th and 19th dynasty, of which the heretic theology of Amenophis IV-Echnaton and the art of his age give striking evidences? However this may be, the scope of this paper does not allow us to tackle these problems. Let it suffice to say that the quotations mentioned which reveal a sense of sin, form an exception in the history of Egyptian religion.

Meanwhile attention should be paid to the quality of this sense of sin. On closer observation it appears that it does not originate from a feeling of unholiness, but that it is roused by the fact, that the persons in question were afflicted by calamity, to be precise by illness

8) Gun, *op. cit.* 87 sq.

9) Gun, *op. cit.* 88 sq.

and blindness. Only in a few cases does one meet with persons who are really conscious of their sinful nature. People mostly speak about the bad deeds which they have done.¹⁰⁾ Therefore the confessions of sin have a tang to them. The Ancient Egyptian regrets that he has been foolish and that he has therefore behaved badly. This conclusion reinforces the linguistic analysis of sin and guilt, which showed that the meaning of the two concepts varies.

Consequently the well-known Egyptologist H. Frankfort has spoken of 'the absence of the concept of sin' in Ancient Egypt.¹¹⁾ In his opinion 'the Egyptian viewed his misdeeds not as sins, but as aberrations. They would bring him unhappiness because they disturbed his harmonious integration with the existing world... He who errs is not a sinner but a fool, and his conversion to a better way of life does not require repentance but a better understanding... Lack of insight or lack of self-restraint were at the root of man's misfortunes, but not a basic corruption.'¹²⁾ These quotations from Frankfort's treatise may give the impression that the Ancient Egyptian was motivated by the spirit of a shallow utilitarianism. The words of Frankfort need further explanation, which he gives in part, though not with the stress required. It should be clearly understood that according to the Ancient Egyptian belief the wisdom which saves man from sinning depends on his harmony with Ma.a.t, the worldorder. The Heliopolitan myth of creation tells us that at the very outset the sungod established Ma.a.t, the goddess of world-order, which has eternal validity. Ma.a.t is a curious deity. She gives expression to the typical view held by the people of antiquity who viewed the different spheres of world and human life as a whole, as a unity. For on the one hand Ma.a.t represents certain socio-ethical ideals such as truth, justice, order in society and is at the other side the expression of the cosmic order, to which the gods obey. According to the Egyptian religious conception both man's happiness and his virtue are guaranteed if he lives in harmony with Ma.a.t. This harmony requires both insight and wisdom. It is jeopardised by foolishness. The declarations of innocence of spell 125 of the Book of the Dead should also be read with

10) H. Bonnet, *Reallexicon der ägyptischen Religionsgeschichte* 1952, pg. 759 sq.

11) H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, 1948, pg. 73 sq.

12) Frankfort, *op. cit.* pg. 73, 74.

the above in mind.¹³⁾ At the judgment of Osiris the sins which the dead person declares not to have committed, are of three different kinds: 1) offences of a purely ethical nature: robbery, murder, unchastity; 2) cultic transgressions: abuse of the deity, nibbling at the offerings; 3) encroachments on the cosmic order: the damming up of the running water, the smothering of living creatures at birth. Everyone who has refrained from committing these sins, will be justified by Osiris and can call himself a pure. His justice and his purity establish not only his ethical integrity, but also his harmony with the order of divine life.

The idea of purity leads us to the second subject which should be treated in this paper, i.e. purification. Generally speaking there is obviously a close connection between the sense of sin and guilt, and purification. Man, having sinned, feels himself stained and wishes to be purified. Thus the question arises: is there any relation between sin and purification in Ancient Egypt?

The answer must be in the negative, i.e. the texts provide no evidence that a link existed between the sense of guilt and purification. Or to put it the other way round: purification obviously arose from motives other than from the feeling of guilt. Yet it is worth-while to inquire into the nature of the Egyptian notion of purification. I shall confine myself to a few remarks.

In order to understand the meaning of purification, one should know that purity was one of the basic concepts of the Egyptian religion.¹⁴⁾ Everyone approaching the deity must be pure. This maxim was intended especially for the visitor of the temple. Above the temple entrance the warning could read: 'Everybody who enters the temple, must be pure'. This also applied to people who entered graves. Purification was performed by pouring water upon oneself, by burning incense, by using natron, by changing one's clothes. So it appears that purity had a cultic tendency, though the idea of moral purity is not wholly lacking. Three categories of people in particular are required to be pure: the king, the priests and the dead. The purification of the king which had to be performed before he could act as highpriest in the cult of the gods, took place in a special

13) C. J. Bleeker, *De overwinning op de dood*, pg. 74 sq.

14) Bonnet, *op. cit.* 83 sq.

room of the temple and was enacted by two priests who represented the gods Horus and Seth. Also in the funeral cult purification played an important part, as appears from the extensive ritual of the opening of the mouth.¹⁵⁾ In this ritual, of which a number of versions are known, the mouth of the dead was opened so that he again could speak. Furthermore the dead person was revived by various magical acts performed on his mummy or his image. This ritual was preceded by extensive purification. It appears, from the context that purification had both a negative significance; in the sense that it cleared away what is 'bad', i.e. impurity partly physical, partly moral and also a positive effect: it was expected to bestow revitalizing power upon the person being purified. Some pictures of the act of purification make this perfectly clear: the water which Horus and Seth pour on the king, consists of a stream of the hieroglyphs of life (ꜥnh).¹⁶⁾ In one sense purification can be compared by the act of baptism. For, both by purification and by baptism man becomes a new creature.

15) E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual* 1960, I. II.

16) W. B. Kristensen, *Het leven uit de dood*, 1949, pg. 127.

ESSÉNIENS, ZÉLOTES ET SICAIRES ET LEUR MENTION PAR PARONYMIE DANS LE N.T.

PAR

CONSTANTIN DANIEL

Bucarest

L'absence des Esséniens du N.T. a surpris beaucoup les exégètes et a suscité depuis la fin du XVII-ième siècle ¹⁾ l'apparition de nombreuses hypothèses au sujet de cette absence et des rapports entre cette secte et le christianisme à ses débuts ²⁾. Mais d'autre part le terme „Essénien”, est aussi complètement absent des textes des manuscrits trouvés près de la Mer Morte, publiés jusqu'à ce jour ³⁾, de même qu'il ne se trouve ni dans les apocryphes chrétiens ou juifs ni dans les traités du Talmud. Comment expliquer cette absence et surtout quelle est la raison de l'absence des Esséniens des Evangiles qui donnent d'habitude des renseignements assez détaillés concernant la situation politique, sociale et religieuse en Palestine?

Avant de donner une réponse à cette question, il faut faire la remarque, que du nombre des sectes juives existantes en Palestine avant la destruction du Temple, il en manque des Evangiles, encore deux sectes outre celle des Esséniens. En effet il n'y a dans les Evangiles aucune mention des Zélotes et des Sicaires ⁴⁾ malgré le rôle très importante de ces sectes à cette époque. D'autre part ces trois sectes juives qui sont absentes des Evangiles, ont toutes les trois un attribut commun très caractéristique-: c'étaient des associations secrètes qui cachaient leurs doctrines et même en ce qui concerne les Zélotes et les Sicaires, le fait d'appartenir à ces groupements était gardé comme un secret absolu puisque celui

1) Cf. Siegfried Wagner, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion von Anfang des 18. bis zum Begin des 20 Jahrhundert*, Berlin, 1960.

2) Jean Daniélou, *Les manuscrits de la Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957, p. 19 sq.

3) Josèphe Amusin, *Rukopisi Mervogo moria* (Les manuscrits de la Mer Morte) Moscou, 1961, trad. roum. p. 224.

4) Les Sicaires sont mentionnés dans les Actes, XXI, 39.

qui était convaincu d'en faire partie était passible de la peine de mort comme membre d'une association terroriste.

Le parti ou la secte des Zélotes crée en l'an 6 de notre ère par Juda le Galiléen, un homme cultivé et énergique, fut organisé d'une façon plus solide par l'ancien Pharisien Sadduk. Mais la révolte entreprise par Juda le Galiléen échoua complètement, et les Zélotes continuèrent à mener une guerre de guerrille dans les campagnes de Galilée et de Judée, étant poursuivis et décimés sans pitié par les Romains et par les fils d'Hérode ⁵⁾. Quant aux Sicaires ils constituaient le parti extrémiste des Zélotes et leur nom dérive du nom du petit poignard recourbé (lat. *sica*, grec. *σίκη*) qu'ils portaient caché sur eux. Confondus dans la foule ils frappaient de ce poignard les traîtres juifs et étaient les premiers à appeler l'aide après avoir commis le meurtre ⁶⁾. Il était tout à fait naturel que ce parti de terroriste restât caché et secret. D'ailleurs Josephus Flavius, aussi parle au commencement de son oeuvre sur la guerre des Juifs d'une façon assez énigmatique de cette secte, car il n'appelle pas les Zélotes de leur nom, mais il écrit qu'il y avait encore „une autre secte à part qui ne ressemble pas du tout aux autres” ⁷⁾ et le plus souvent il les appelle „bandits” comme les appelle aussi, très souvent, la Michna.

En ce qui concerne les Esséniens, nous savons d'après les dires de Josèphe qu'ils gardaient avec le plus grand soin les secrets de leur secte et ses enseignements, qu'ils ne relevaient à personne „même s'ils en devaient mourir dans les pires tourments à cause de cela” ⁸⁾. De même les Esséniens en entrant dans cette secte faisaient le serment (peut-être le seul serment qu'ils prêtaient) de ne rien communiquer aux autres concernant les secrets de leur secte, de ne pas faire connaître aux autres les livres de leur secte, et le nom des anges ⁹⁾. La Règle de la Communauté ordonne de même d'une façon impérieuse que: „le conseil de la doctrine demeurat

5) S. Dubnow, *Weltgeschichte des Jüdischen Volkes*, Berlin, 1925, Bd. II, p. 412.

6) Ibidem, p. 412.

7) Josephus Flavius, *Bell. Jud.*, lib. II, cap. VIII.

8) Ibidem § 141.

9) Ibidem. C'est de cette façon qu'il faut traduire ce passage de Josèphe puisque le verbe *συντηρήσειν* signifie „conserver le secret” et il est logique de jurer de ne pas révéler un nom, ou un livre, et non de ne pas le changer.

caché aux hommes injustes" (IX, 17) et qu'un „esprit de mystère" soit gardé par les membres de la communauté (IX, 22) De même la Règle parle du „secret de la communauté" (*s w d h y h d*). Dans les fragments trouvés dans la quatrième grotte de Qumran il y a aussi deux alphabets cryptiques. Enfin un certain nombre de termes et d'expressions mystérieuses, n'ont pas pu être traduits d'une façon satisfaisante, justement parceque ils constituaient un langage chiffré destiné à cacher aux non-initiés l'enseignement de la secte.

Sans doute, le fait que les Esséniens se conduisaient, probablement d'après un calendrier à part qui n'était pas celui du temple de Jerusalem, puis la haine tenace qu'ils nourrissaient envers ceux qui n'étaient pas de leur secte, leur refus de prendre part aux sacrifices du Temple, les obligeaient à cacher le mieux possible leur doctrine et leurs véritables sentiments envers les autres.

Cependant il est assez étonnant, que trois sources historiques contemporaines, seulement, nous apportent des informations concernant les Esséniens, c'est à dire: Philon, Josèphe et Pline l'Ancien, et que ces trois sources parlent des Esséniens d'une façon laudative et les admirent beaucoup. C'est pourquoi l'on pourrait formuler l'hypothèse que les Esséniens, les Zélotes et les Sicaires étaient des „nomina odiosa" tant pour les auteurs juifs des traités du Talmud que pour les chrétiens, et que c'est par mépris ou par aversion qu'ils n'ont pas été mentionnés.

D'autre part si le nom des Zélotes signifie „Ceux qui sont pleins de zèle" sous-entendu: pour accomplir les ordres de Dieu, comme le prophète Elie qu'ils avaient pris comme modèle, il serait dans ce cas absolument logique que ceux qui n'étaient pas de leur secte, ne le appellassent point de cette façon laudative, et ne leur accordassent pas un nom qui puisse confirmer leurs prétentions et leur qualités. De même si „Essénien" a comme étymologie un mot hébreu ou araméen: pieux, ou médecin ¹⁰⁾, ou encore prophète (voyant) ou encore serviteur de Dieu ¹¹⁾ il serait tout à fait logique que ceux qui n'étaient pas de cette secte, ne leur donne pas ce nom

10) Cf. G. Vermes, *The Etymology of „Essenes"*, dans La Revue de Qumran, 1960, No. 7. pp. 427-443.

11) H. G. Schönfeld, *Zum Begriff „Therapeutai" bei Philo*, Revue de Qumran, 1961, No. 10. pp. 219-240.

„Essénien” afin de ne pas souscrire à ces appellations laudatives et imméritées selon l’avis de ceux qui n’étaient pas membres ou sympathisants de cette secte.

Toutefois telles ne sont pas les causes de l’absence des Esséniens, des Zélotes et des Sicares du N.T., et cette absence est apparente seulement et non pas réelle. Car nous constatons que les Zélotes de même que les Sicares sont pourtant mentionnés à coté du nom de certains apôtres, mais leur mention est ambiguë et de toute façon elle est voilée et énigmatique.

En effet l’un des apôtres s’appelle dans l’évangile de Matthieu: (Mat. X, 4) Σίμων ὁ καναναῖος (Simon Chananaeus), mais dans Marc. II, 19 il est nommé: Σίμωνα τὸν καναναῖον (Simonem Cananaeum)¹²). D’autre part l’Evangile de Luc (Luc VI, 15) l’appelle: καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον ζηλωτὴν (donc on l’appelait ainsi „le Zélote” mais il n’était pas, pourrait-on comprendre, réellement Zélote) Enfin les Actes écrivent son nom d’une façon plus nette: Σίμων ὁ ζηλωτής (Act. I, 13). Mais cette appellation ζηλωτής est peu claire est assez ambiguë puisque ce terme peut signifier „qui a du zèle” „qui a de l’ardeur” pour Dieu et pour la foi et même pour l’enseignement d’un maître¹³). D’autre part cette appellation peut signifier „Zélote” membre fanatique de la secte juive des Zélotes. Et le lecteur de ces textes peut comprendre ce terme dans un sens ou dans l’autre. Cependant le nom καναναῖος qu’on donne à Simon dans l’évangile de Matthieu et de Marc est plus ambigu encore. En effet en hébreu zélote est *qana* קָנָה et aussi *qanai*¹⁴) au pluriel *qana'im*, mais en araméen palestinien, l’adjectif formé à partir du verbe קָנָה „être plein de zèle” (verbe attesté par W. Gesenius dans son dictionnaire) doit être *qanani* ou *qanania*. Or cet adjectif est très proche et se prononce presque de la même façon que קְנַעֲנִי *kəna’ni*, „Canaanéen „c’est à dire „Phénicien” (bien que Phénicien, Cananéen, s’écrit aussi en grec *χαναναία* cf. Mat. XV, 22) Ainsi ce terme καναναῖος peut signifier: a/Phénicien b/ partisan de la secte des Zélotes c) homme plein d’ardeur et de zèle pour la foi d) habitant de la ville de Cana etc.

12) Un des variantes du texte est: Σίμωνα τὸν κανανίτην.

13) Josephus Flavius emploie ce même terme dans son autobiographie pour montrer qu’il était disciple assidu de Banus. (Autobiographie, I).

14) Cf. Elmaleh Abraham, *Nouveau dictionnaire hébreu-français*, Tel-Aviv, 1961, s.v.

Mais ce terme *καταναῖος* est traduit par St. Luc et par les Actes par: *ζηλωτης* par suite c'est ce sens moins incertain, mais toujours ambigu que nous devons admettre.

De la sorte, nous constatons, qu'afin de cacher l'appartenance de Simon à la secte des Zélotes, les Evangiles de Matthieu et de Marc emploient un terme obscur qui indique d'une façon assez peu claire que Simon avait été Zélote. Et dans l'Evangile de Luc et dans les Actes on utilise un terme tout aussi peu clair, qui est la traduction grecque d'un mot araméen, dans le même but, de ne pas laisser voir d'une façon très évidente, l'ancienne appartenance de l'apôtre au parti des Zélotes. Il faut remarquer de même que dans les Actes (VI, 37) Gamaliel, aussi parle des Zélotes sans prononcer leur nom, lorsqu'il relate la révolte contre les Romains de Juda le Galiléen.

Les choses se présentent de la même façon, en ce qui concerne une autre secte tout aussi secrète et dont les membres se cachaient, celle des Sicaires.

Judas le traître est appelé dans l'Evangile de Matthieu (X, 4) *Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης* et dans celle de Marc (III, 19) *Ἰούδαν Ἰσκαριώθ* (ou dans une variante du texte *Ἰούδαν Ἰσκαριώτην*) dans celle de Luc (VI, 16) il a le même nom, et dans l'évangile de Jean (XIII, 2 et 26) nous lisons que le père de Judas s'appelait: *Σίμων Ἰσκαριώτης*. On a donné plusieurs étymologies à ce nom énigmatique „Iscariote” mais l'explication traditionnelle, qu'il signifie „homme du village de Keriot” est sûrement fausse. En effet *'iš Keriot* est impossible, parcequ'il n'existe qu'un seul exemple dans l'A.T. d'un homme qui soit nommé de cette manière (dans II Sam, VI, 8, *'iš Tob* qu'on a traduit „homme du village de Tob” mais qui peut signifier aussi „homme bon”) Mais surtout *'iš* est un mot hébreu, qui n'existe pas en araméen, langue parlée lorsque vivait Judas, en Palestine.

Et ce nom „Iscariote” a été expliquée, de façon beaucoup plus acceptable, au point de vue linguistique, par *Σικαριώτης* „le Sicaire”¹⁵). Et cela surtout parceque dans tous les textes araméens (soit christo-palestiniens, soit syriaques) Judas est nommé *sekariuta*

15) Cf. J. M. Robertson, *Jesus and Jude*, London, 1927; D. Haugg, *Iskarioth in den neutestam. Berichten*, Berlin, 1930. Récemment le prof. O. Cullmann affirme la même explication de ce nom, apud Jean Daniélou, *Op. cit.*, p. 89.

sans aucun *i* prosthétique, qui apparaît en grec, justement pour cacher l'appartenance de Judas à cette secte de tueurs, mais aussi peut-être pour des motifs phonétiques. D'autre part Simon le Zélote et Judas Iscariot sont placés toujours l'un à côté de l'autre et à la fin de la liste des apôtres (cf. Mat. X, 4, Marc, III, 18, 19, Luc, VI, 16) peut-être pour marquer leur appartenance antérieure à des partis „politiques” violents et assez proches l'un de l'autre. Il est vrai que dans les Actes, les Sicaires sont appelés de leur nom même τῶν σικαρίων (Act. XXI, 39) mais ces mots sont prononcés par l'officier romain et le texte reproduit ses paroles mêmes ¹⁶).

Toutefois il semble que les Zélotes sont mentionnés dans les Evangiles d'une autre manière encore et cette fois-ci il n'y a aucun doute concernant la réalité de leur mention. En effet dans l'Evangile de Matthieu, le Christ parlant au peuple au sujet de St. Jean Baptiste demande (Mat, XI, 7.):

Τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι;
 κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευνόμενον;
 „Qu'êtes vous allés voir au désert?
 Est-ce un roseau agité par le vent?”

Le sens allégorique de ce verset reste entièrement vrai, mais ce verset a toutefois un sens historique évident. Car les roseaux ne poussent pas dans le désert et le Christ ne pouvait pas poser cette question absurde s'il n'y avait quelque chose de caché sous ce terme „roseau”. En effet roseau se dit en hébreu *qane* (cf. grec. κάννα) et en syro-araméen *qanio*, en araméen palestinien, roseau est cependant *qana*. Mais nous avons montré que Zélote en hébreu est *qana* et *qanai* tandis qu'en araméen palestinien c'est ce dernier terme qui paraît avoir été utilisé. Il y a donc la une homonymie ¹⁷

16) Mais dans le texte pechitto, syro- araméen des Actes, le nom des Sicaires disparaît et est remplacé par *hobadai bišto* „faiseurs de mauvaises actions, peut-être pour ne pas mentionner le nom des Sicaires et susciter des soupçons de la part des Romains et des Juifs (cf. *The New Testament in Syriac*, London, British and Foreign Bible Society, 1905-1920)

17) On appelle homonymes des mots composés de même sons, et dont la prononciation est semblable, mais qui expriment des choses différentes. Par exemple en français: sain, saint, sein, ceint, seing (cf. Jean Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique*, Paris, 1951, s.v.) ou encore, mule (animal) et mule (chaussure), chêne et chaîne, qui sont des mots homonymes

ou plus exactement il y a entre les deux mots, Zélote et roseau, une paronymie qui crée une amphibologie ou un jeu de mots ¹⁸⁾, destiné

ou encore homophones. Si la prononciation n'est pas exactement la même, entre deux mots, mais reste très semblable, les deux mots peuvent s'appeler encore homonymes (puisque *ὅμοιος* signifie aussi semblable) mais ils sont appelés plus exactement paronymes ou paronymiques.

La paronymie ou la paronomasie est la ressemblance des mots paronymes (cf. traduttore, traditore)

Et les mots homonymes et paronymes sont la grande source des jeux de mots et des calembours.

18) Les jeux de mots se trouvent très souvent dans le A.T. dans les traités des deux Talmuds et surtout dans la littérature midrachique (cf. *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1927-1932, Bd. v. col. 1505.) Ils ont été de même utilisés par les plus grands orateurs grecs et romains (cf. R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer*, Berlin, 1872, p. 407 sq.) et étaient étudiés en détail par les traités anciens. Certains écrivains anciens comme Apulée et Maxime de Tyr ont fait un usage immodéré des jeux de mots de sorte que leur style fatigue par l'abondance de leurs figures. Dans le A.T. les jeux de mots créés à partir d'homonymes ou de noms paronymes sont employés dans des buts variés et réalisent des effets multiples. Certains jeux de mots expliquent le sens d'un nom ou d'un lieu, ce qui est très proche de ce que l'on a appelé, étymologie populaire (ou attraction paronymique) Par exemple dans Gen. XXIX, 34 (le nom de Levy) Gen. XXIX, 35 (Juda), Gen. XXX, 6 (Dan.). Ce dernier est constitué de la façon suivante: Le texte de Gen. XXX, 6 est: Dixitque Rachel, judicavit mihi Dominus, et exaudivit vocem meam, dans mihi filium, et idcirco appellavit nomen ejus Dan". Or **דן** *Dan* est rapproché du verbe **דָּן** *dana - ni* „donavit mihi". La littérature midrachique de même explique très souvent un épisode par un jeu de mots. C'est les prophètes qui ont employé beaucoup les jeux de mots, en rapprochant des termes semblables par leurs formes mais de sens différent. De la sorte les prophètes arrivent ainsi à produire une forte impression et à saisir l'esprit du lecteur par l'emphase réalisée par ce procédé stylistique (cf. Jes. v. 7; VII, 9; LX, 12; Jer. I, 11; XXXIV, 17; Amos, VIII, 1 etc. Parfois ces jeux de mots déforment un nom de personne et de lieu pour évoquer l'idée d'un défaut ou d'un péché du personnage (kakophémie ou disphémie) Du fait que nous ne possédons pas le texte araméen de l'Evangile selon Matthieu il est assez difficile de nous rendre compte de la fréquence de ces jeux de mots qui n'ont pu être conservés dans la traduction grecque. Mais les jeux de mots existants dans le texte syro-araméen, dialecte si proche de l'araméen palestinien, n'ont pas pu être l'oeuvre du traducteur, et ils ont du exister aussi dans le texte initial araméen.

Les jeux de mots que nous signalons dans cet article ont comme but de parler et d'indiquer d'une manière plus ou moins voilée et énigmatique de sectes dont le nom ne devait pas être prononcé ou écrit pour ne pas provoquer des soupçons ou des repressailles de la part des Romains, des successeurs d'Hérode et des dirigeants juifs du Temple. Par suite ces jeux de mots étaient une sorte de langage chiffré. Dans le texte du N.T. syro-araméen, il y a encore un certain nombre de jeux de mots qui n'ont pas été publiés à notre connaissance. Une étude ayant trait aux jeux de mots dans le A.T. est:

a indiquer d'une manière voilée „par énigme” les Zélotes. Nous savons que ceux-ci s'étaient retirés dans le désert comme les Esséniens et que de là ils faisaient des incursions contre les Romains ¹⁹⁾. D'autre part le roseau *qana*, c'est à dire le Zélote *qana* était „agité par le vent”, car les Zélotes étaient attaqués et exterminés par les Romains et par les princes Hérodiens et ils devaient se courber et s'enfuir devant la supériorité militaire de leurs ennemis.

Mais les Zélotes sont mentionnés encore une fois et de la même façon dans l'Evangile de Matthieu. Car dans le chapitre XII, 18-22, l'évangéliste cite le texte d'un prophète du prophète Isaïe, ou l'on lit au verset 20, les paroles suivantes:

κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει

καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει

„Il ne rompra pas le roseau brisé

Et il n'éteindra pas la mèche (de lin) qui fume”.

A première vue il pourrait sembler que ce texte du prophète Isaïe qui a vécu au VIII-ième siècle a.n.e. ne peut avoir aucune relation avec les Zélotes ²⁰⁾. Cependant il faut remarquer qu'il y a une certaine différence entre le texte massorétique et celui cité dans l'évangile de Matthieu. En effet dans le texte massorétique d'Isaïe XLII, 3 à la place de λίνον τυφόμενον il y a כהה ופשתה „et le lin faible” (i.e., la mèche de lin faible, qui brûle faiblement). Et le mot „qui fume, fumant” s'exprime en hébreu, comme nous le

I. M. Cassanowicz, *Paronomasia in the Old Testament*, Boston, 1894. Il faut ajouter que J. Carmignac et P. Guilbert, dans leur édition si précieuse des textes de Qumran (*Les textes de Qumran*, Paris, 1961, vol. I p. 193) remarquent aussi dans les Hymnes, col. III, strophe 4, la présence de jeux de mots par „amphibologie intentionnelle”. De même Th. Gaster, dans sa traduction des textes de Qumran (*The Scriptures of the Dead Sea Sect*, London, 1957) remarque de très nombreux jeux de mots dans le Document de Damas (par exemple: p. 79, 80, 110 etc.) qui sont plus faciles à faire en hébreu et en araméen, évidemment, du fait que les voyelles ne sont pas indiquées, et que les jeux de mots entre des mots écrits avec des consonnes seulement sont plus faciles.

19) Cf. Martin Hengel, *Die Zeloten, Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Ch.*, Leiden und Köln, 1961, P. 42.

20) Chez Isaïe le plus souvent le roseau symbolise l'Egypte, cf. Isaïe XXXVI, 60 où Rabsacès dit: „Ecce confidis super bacculum, arundinem istum, super Aegyptum . . .” Cela parceque le titre du pharaon, comme roi de la haute Egypte, était „celui du roseau” *n š w . t.*

montrons plus loin, par un mot qui est un jeu de mots indiquant les Esséniens. Ce fait nous incite à conclure que le terme „roseau brisé” de ce verset se rapporte également aux Zélotes, et que le roseau *qana* indique ici encore le Zélote *qana* brisé par les luttes sans répit contre les Romains et les traîtres juifs.

Le texte de Mat. XII, 20 sq. parle ainsi de la conversion des Zélotes et des Esséniens, comme aussi des Gentils, comme nous le montrerons plus loin lorsque nous allons considérer les Esséniens ²¹).

Enfin les Zélotes sont mentionnés de la même façon dans un autre verset de l'Evangile de Matthieu.

L'Accusation portée contre le Christ était comme on le sait, de vouloir révolter le peuple contre les Romains (Luc, XXIII, 5, 14) c'est à dire exactement ce que les Zélotes avaient fait. Et le créateur de la secte des Zélotes, Juda le Galiléen avait commencé son action en demandant au peuple de ne pas payer l'impôt dû au Cesar romain. C'est pour prouver l'appartenance du Christ à la secte des Zélotes que les Pharisiens lui demandent (Mat. XXII, 16; Marc. XII, 14 et Luc. XX, 22) s'il faut payer ou non l'impôt au Cesar de Rome. Car les Pharisiens voulaient prouver de cette manière que le Christ était un Zélote „caché”. Il faut ajouter qu'à cette époque il n'y avait que les Zélotes qui se trouvaient en état de révolte armée et qui luttaient les armes en mains contre les Romains. Par suite l'accusation de vouloir soulever le peuple contre Cesar signifiait au fond que le Christ était Zélote ou ami des Zélotes. En tout cas les soldats romains ont raisonné de cette façon, c'est à dire qu'ils considéraient tout révolté juif comme Zélote, et c'est pourquoi ils ont mis dans la main droite du Christ, lors de Sa passion, à la place du sceptre de roi, un roseau, comme signe de Son appartenance à la secte des Zélotes „et ils s'agenouillaient et ils se moquaient de

21) Il faut remarquer que l'exégèse traditionnelle des Pères de l'Eglise, procédait souvent d'après un procédé analogue. Puisque pour interpréter un passage difficile de l'A.T., les Pères de l'Eglise cherchaient d'abord ce que signifiait en hébreu le nom des personnages ou des lieux de l'épisode à expliquer (cf. St. Cyrille d'Alexandrie, *Les Glaphires*, Migne, P.G. vol. 69. col. 9-678, passim; St. Jean Chrysostome, *Homélies*, Migne, P.G. vol. 53, 54, 56, passim; et St. Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, Migne, P.G. col. 243-786, passim. D'autre part il y avait des traités qui traduisaient le sens des noms propres hébreux et l'un des premiers pourrait être celui de St. Jérôme (cf. *De viris illustribus liber*, cap. 135 „hebraicorum nominum librum unum”) C'est l'œuvre de Philon qui commença ce type d'exégèse.

Lui „(Mat. XXVII, 29). De même Marc. dans son évangile (Marc. XV, 19) montre que les soldats romains battaient le Christ sur la tête avec un roseau. Or le roseau n'a pas un tige propre à battre quelqu'un. Si le roseau était là, c'est qu'il avait un sens bien déterminé. Par suite il nous faut conclure que le roseau *qana* était un symbole ou un signe assez connu à cette époque pour indiquer le Zélote *qana* ²²). Et le roi „Zélote” devait être accompagné du signe qui désignait cette secte ou ce parti politique si l'on veut, le roseau²³).

Les Sicaires de même, sont cités de façon, énigmatique dans les Evangiles. En effet dans l'Evangile de Jean nous lisons l'épisode suivant: „(Jo. I, 45-51) „Philippe trouve Nathanaël et lui dit: Nous avons trouvé celui dont ont écrit Moïse dans sa loi et les prophètes, Jésus le fils de Joseph, celui qui est de Nazareth. Et Nathanaël lui dit: Est-ce que de Nazareth il peut y avoir quelque chose de bon? Philippe lui dit: Viens et vois. Jésus vit Nathanaël qui venait vers lui et il dit à son sujet: Voila un vrai Israélite dans lequel, il n'y a pas de fourberie. Nathanaël lui dit: D'où me connais-tu? Jésus répondit et lui dit: Je t'ai vu, avant que Philippe ne t'appelât, quand tu étais sous le figuier. Nathanaël lui répondit: Ravvi, tu es le fils de Dieu, tu es le roi d'Israël”.

Donc les paroles du Christ qui affirmait avoir vu Nathanaël sous le figuier (ὑπὸ τῆν συκῆν avec l'article, donc un certain figuier) eut un effet dramatique sur Nathanaël qui exclame: „Ravvi, tu es le fils de Dieu, tu es le roi d'Israël (Io. I, 49). Nous devons nous demander qu'est ce qui a pu avoir un effet si puissant sur Nathanaël, qu'est ce qui avait pu faire frémir de la sorte Nathanaël, dans ces paroles insignifiantes en apparence „Je t'ai vu sous le figuier” afin qu'il arrive reconnaître dans le Christ le fils de Dieu? Quel était le sens exact de ces paroles „je t'ai vu sous le figuier”? En tout cas le sens littéral ne peut pas être admis, parceque le fait d'avoir vu

22) Le jeu de mots peut être entre le mot hébreu *qana* „roseau” et le mot hébreu *qana* „Zélote” ou encore entre le mot araméen *qana* „roseau” et le terme, hébreu surtout, *qana* „Zélote”, puisque l'hébreu biblique était compris (puisque en syro-araméen „Zélote” peut se dire aussi: *tanono*).

23) La couronne d'épines (Marc. XV, 17; Mat. XXVII, 29) que les mêmes soldats romains ont tressé et mis sur la tête du Christ aurait pu signifier pour eux, cette même appartenance au parti des Zélotes, puisque les épines symbolisent le désert et la solitude (cf. VI, 8 Hebr.; Isaïe, XXXIV, 13; XXXII, 13; VII, 23, 24, 25 etc.) où se cachaient les Zélotes.

quelqu'un sous un figuier ne peut pas être considéré comme un miracle. En réalité „figuier” et „figue” est en araméen palestinien *tena* et en syriaque, *tino* (et en syriaque aussi *tito*) tandis qu'en hébreu *tena*. Mais il y avait encore un autre terme attesté en syriaque: *suko* ܣܘܟܐ „*ficus arbor et fructus*”²⁴) donc assez proche du mot grec désignant le figuier ͲͲͲͲ qui d'ailleurs paraît avoir aussi une étymologie sémite²⁵). Mais ce terme araméen *suko* „figuier” se prononçait presque de la même façon, que la fameuse arme des Sicaire *ͲͲͲͲ* ou *ͲͲͲͲ* (lat. *sica*) dont parle Josephus Flavius dans *Ant. Jud.*, XX, 8, 10 qui a donné leur nom aux Sicaire, et que ces terroristes utilisaient dans leurs attentats. On sait que „sica-, ae” est un mot latin qu'on retrouve chez Cicéron et dans Martial aussi. Mais d'autre part en hébreu il y a le mot *suke* ͲͲͲͲ „poignard” et aussi *sakin* ͲͲͲͲ „couteau” qui s'écrit aussi ͲͲͲͲ *sakin*, mot que nous retrouvons dans l'araméen du Talmud de Babylone²⁶): *sakina*, avec le même sens de „couteau” mais c'est le premier terme *suke* „poignard”²⁷) qui représente le latin *sica* et le grec ͲͲͲͲ „poignard”. Il y a donc une homonymie ou paronymie évidente entre *suke* „poignard” et *suko* „figuier” et ce jeu de mots existe aussi en grec, langue parlée et connue par les Juifs du temps de Jésus en Palestine²⁸). Il est

24) J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, 2-ième édition, Beyrouth, 1911, s.v.

25) Sans doute nous n'avons plus le texte de l'évangile selon Matthieu écrit en christo-palestinien probablement que St. Jérôme a lu (cf. Eusebii Hieronymi, *De viris illustribus*, cap. III) et dont Papias affirme que St. Matthieu a réuni en hébreu (araméen) les discours du Christ (cité par Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, 39, 16) Mais le syriaque est très proche du christo-palestinien et Josephus Flavius affirme que ceux qui parlaient l'araméen palestinien pouvaient s'entendre avec ceux qui parlaient l'araméen de Syrie. D'ailleurs le fonds lexical est presque le même et ce n'est que la fréquence de l'emploi de certains termes qui diffère dans le syriaque (araméen de l'Ouest) par rapport à l'araméen parlé en Palestine (araméen de l'Est). Par suite s'il existe un jeu de mots en syro-araméen, nous pouvons inférer que ce jeu de mots n'est pas l'œuvre du traducteur du texte en syro-araméen, mais qu'il existait aussi dans le texte araméen de Palestine. Ou encore si dans les paroles échangées entre le Christ et Nathanael en araméen il y avait un jeu de mots, ce jeu de mots peut se retrouver en syro-araméen.

26) M. L. Margolis, *Lehrbuch der Aramaïschen Sprache des Babylonischen Talmuds*, München, 1910, s.v. p. 142.

27) Cf. Elmaleh Abraham, *Op. cit.* s.v.

28) En grec koïne il est probable que ͲͲͲͲ „figuier” se prononçait exactement comme ͲͲͲͲ „poignard” puisque les deux voyelles υ et ι étaient

possible donc que le jeu de mots qui indique les Sicaires, fut en grec seulement, toutefois il est plus probable qu'il était en araméen palestinien.

Cela étant il résulte que les paroles du Christ „Je t'ai vu sous le figuier” signifient: „Je t'ai vu lorsque tu étais sous les ordres, soumis à la secte des Sicaires” ou encore „Tu fais partie de la secte secrète des Sicaires „C'est de cette façon que s'explique l'admiration émerveillée de Nathanaël, pour Celui qui avait percé le secret de son affiliation à cette secte secrète, et c'est pour cela qu'il exclame: „Tu es le fils de Dieu”²⁹⁾.

Dans ce texte de l'Evangile selon Jean on peut remarquer en outre le mépris de Nathanaël pour Nazareth, village dont le nom lui rappelait celui de „nazir” et de „nazireat” c'est à dire le nom d'ascètes contemplatifs, que lui l'homme d'action combattant pour la liberté de son peuple, méprisait profondément. D'ou ses paroles: „Est-ce que de Nazareth il peut y avoir quelque chose de bon? „Et les paroles du Christ à propos de Nathanaël” Voilà un vrai Israélite dans lequel il n'y a pas de fourberie” se rapportent sans doute, à l'amour ardent de Nathanaël pour son peuple et à l'absence de tout compromis ou de collaboration avec les Romains ou leurs acolytes, fait qui serait une „fourberie” vis-à-vis du peuple d'Israël.

Dans l'évangile selon Luc. (XIII, 6-9) il y a la parabole suivante: „Quelqu'un avait un figuier planté dans sa vigne et il y vint pour chercher des fruits et il n'en trouva point. Il dit à son vigneron: Voilà trois ans que je viens chercher des fruits dans ce figuier et je n'en trouve point. Coupe-le. Pourquoi occupe-t-il la terre inutilement? Mais celui-ci lui répondit: Maître laisse-le cette année encore”. Sans doute la vigne symbolise le peuple d'Israël le maître de la vigne est Dieu, le vigneron c'est le Christ, mais le figuier représente sûrement la secte ou le parti politique des Sicaires, dont le nom dérive de σίκη ce poignard recourbé que ceux-ci employaient dans leurs assassinats, mot qui signifie en même temps figuier. Et cette assertion se trouve confirmée par le fait que le Christ raconte

prononcées, comme aujourd'hui en grec moderne de la même façon, comme un *i* (cela en dehors de l'accent de ces deux mots qui est différent.)

29) Il est évident que le figuier ne peut représenter partout dans le N.T. „les Sicaires”. Ainsi dans Mat. XXIV, 32 et dans Jac. III, 12 le figuier n'a pas ce sens mais il est pris dans le sens littéral du terme.

cette parabole immédiatement après qu'on lui avait annoncé le meurtre de ces Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang avec leurs sacrifices (Luc. XIII, 1, 2) Or ces Galiléens tués par Pilate ne pouvaient être que des Zélotes ou des Sicaires, puisque dans la Galilée les Zélotes avaient le plus grand nombre d'adhérents³⁰⁾ que Juda le fondateur de ce parti était de Galilée et que la Galilée par sa configuration géographique était la région où Hérode le grand d'abord puis les Romains ensuite durent lutter le plus contre les révoltés. Car si ces Galiléens n'étaient pas des révoltés (et à cette époque les Zélotes seuls et leurs extrême droite les Sicaires luttèrent contre les Romains) Pilate ne les aurait pas fait tuer. On peut supposer que ces Galiléens ont été reconnus comme Zélotes ou Sicaires lorsqu'ils apportaient leurs sacrifices au Temple de Jérusalem.

De plus dans une vigne, il est logique de parler de plants de vigne inféconds et non pas d'un figuier. Si le Christ a parlé d'un figuier, dans cette vigne, qui est „la maison d'Israël³¹⁾”, c'est que le figuier avait un sens à part, qu'il représentait un groupe de personnes bien déterminé. Et ce sens est évident car le mot „figuier” en araméen signifie en même temps „poignard” d'où dérive le nom des Sicaires.

Après que le Christ fut entré dans Jérusalem „le lendemain lorsqu'ils sortirent de Bethanie, Il eut faim. Et voyant de loin un figuier qui avait des feuilles, il est allé (pour voir) s'il ne trouverait quelque chose dans celui-ci. Et venant à lui Il ne trouva rien que des feuilles. Car ce n'était pas le temps des figues. Et en lui répondant Il lui dit : Que personne à jamais ne mange de toi des figues „Marc. XI, 12-14) . . .” Et le lendemain passant à côté ils virent le figuier desséché depuis ses racines” (Marc. XI, 20).

Cet énigmatique épisode du figuier (qui se trouve aussi dans Mat. XXI, 18-20) a été interprété de façon très varié³²⁾. Mais il y a des nombreux éléments dans cette péricope qui rendent difficile toute explication rationnelle de la malédiction du figuier. C'est

30) *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1928-1932, Bd. V. col. 1550.

31) Cf. Isaïe, V, 2-7 „Mon ami avait une vigne . . . Mais la vigne du Seigneur Sabaoth est la maison d'Israël” cf. aussi Jer. VIII, 13; Marc. XII, 1-10, etc.

32) Cf. par exemple Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium*, Migne P.G., 90, col. 243-786.

pourquoi l'hégoumène Thalassios demande à St. Maxime le Confesseur au sujet de la malédiction du figuier: „Pourquoi fut maudit le figuier sans aucun motif logique? Pourquoi le Christ veut trouver des fruits avant l'époque des fruits? Pourquoi maudire une chose qui n'a pas de raison? ³³⁾ Ces questions nous les posons nous aussi, et de plus nous nous demandons pourquoi le Christ „répond” au figuier comme à une personne humaine et lui dit „tu”. Certes l'absurdité est le signe de l'allégorie partout dans le N.T. et dans l'A.T. aussi ³⁴⁾. C'est à dire que le sens littéral doit être rejeté. Mais ce figuier dont le nom araméen *suko* est l'homonyme du poignard *suke* d'où dérive le nom des Sicares, représente par allégorie si l'on veut, mais plus exactement par jeu de mots, le parti des Sicares. Et cela parceque la paronymie est trop évidente, parceque dans deux autres instances que nous avons mentionnées le figuier indiquait la secte des Sicares et pour une autre raison encore que nous allons énoncer: En effet le Christ maudit le figuier quelques jours avant sa passion, c'est à dire avant d'être trahi par Judas dont le nom Iscarioth signifie „le Sicaire” et qui faisait partie de cette secte que Jesus avait maudit. Or le Christ a prononcé sur Judas aussi une sorte de malediction — „Mais malheur à cet homme par qui le Fils de l'homme a été trahi. Il aurait mieux valu pour cet homme qu'il ne fut jamais né” (Mat. XXVI, 24; Marc. XIV, 21; Luc. XXII, 22). L'on pourrait peut-être supposer que Judas a été incité aussi par ses anciens compagnons à commettre sa trahison, et ceux-ci ont été en quelque sorte ses complices. Car il y avait une opposition trop flagrante entre l'enseignement du Christ qui demandait à ses disciples d'aimer leurs ennemis et de ne pas s'opposer au mal, et les idées des Sicares qui voulaient tuer tous leurs adversaires.^{34bis)} Il nous semble, que les Sicares devaient consi-

33) Ibidem, XX-ième question.

34) Cf. récemment: J. Pepin, *A propos de l'exégèse allégorique, l'absurdité signe de l'allégorie*, dans *Studia Patristica*, Berlin, 1957, vol. I, p. 395.

34bis) Figue et figuier, comme nous l'avons montré, est aussi en araméen palestinien: sg. *tena*, pl. *tene* (en syro-araméen: sg. *tino*, pl. *tine*) tandis qu'en hébreu, figue et figuier est: sg. *tena*, pl. *tanim*. Mais l'on pourrait supposer qu'il existe un jeu de mots entre *tena* „figuier” (en hébreu et en araméen palestinien) et le terme araméen *tana* qui se retrouve si souvent dans les traités du Talmud, et qui signifie „maitre, docteur” d'où le nom des Tannaim, les fameux docteurs juifs qui enseignaient en Palestine jusqu'à l'époque de la guerre avec les Romains. C'est à dire que l'on pourrait formuler l'hypothèse

dérer le Christ comme un adversaire qui devait être supprimé, sans leur intervention directe et sans un assassinat commis par eux.

La terreur cruelle qui opprimait le peuple juif au temps du Christ était triple. C'était d'abord celle des Romains qui voulaient anéantir toute opposition, c'était ensuite celle des chefs religieux, Sadducéens, Anciens, Scribes, grands prêtres surtout et c'était enfin la terreur exercée par les successeurs d'Hérode le grand, dont l'un avait tué St. Jean Baptiste à un banquet et qui voulait tuer aussi l'apôtre Pierre. Mais cette terreur obligeait absolument que certaines idées soient exprimées d'une façon obscure et voilée et que certains noms ne fussent pas prononcés que d'une manière assez énigmatique³⁵). On peut constater la même chose dans beaucoup de textes trouvés à Qumran où par exemple des noms comme Kittim ou Ephraïm désignent des contemporains, et ces faits prouvent la réalité du climat de terreur politique et religieuse dans lequel vivaient les habitants de la Palestine, avant la destruction du Temple³⁶). D'autre part nous lisons dans l'évangile selon Jean (Io. III, 2; VII, 13; XIX, 38) la peur qu'inspiraient au peuple juif les chefs religieux du temple de Jérusalem, et la terreur qu'ils exerçaient en essayant de supprimer ceux qui avaient d'autres opinions en matière de religion. (cf. par exemple les tentatives de tuer le Christ dans l'Évangile selon Jean, X, 39; XI, 8; VIII, 59. Enfin la passion du Christ même, prouve la réalité de cette terreur contre ceux qui professaient une autre doctrine religieuse.

Mais s'il était dangereux de parler en toute franchise des Zélotes

qu'il y a un jeu de mots entre „figuier” et „maître, docteur” entre *tena* et *tana* et que le Christ en maudissant par exemple le figuier, a maudit les docteurs juifs. Cette hypothèse ne nous semble pas du tout probable. Parce que nul besoin n'était de nommer d'une façon chiffrée, par énigmes, les docteurs et les maîtres juifs, qui ne se cachaient pas du tout. Et d'autre part les docteurs juifs se trouvent cités et appelés par ce nom même, donc en langage clair, dans maints passages des Évangiles.

35) J. L. Teicher, *The Essenes*, dans *Studia Patristica*, Berlin, 1957, pp. 544-545 montre que les Romains considéraient à une certaine époque que c'était une action criminelle de faire mention du terme „chrétien”.

36) A ce sujet voir aussi: G. M. Livchitz, *Kurmanskije rukopisi i ih isto-ričeskoe značenie*, (Les manuscrits de Qumran et leur signification historique) Minsk, 1959, p. 17 et aussi: H. M. Livchitz, *Klassovaia bor'ba v Iudee i vosstanie protiv Rima* (La lutte de classe en Judée et la révolte contre Rome), Minsk, 1957, p. 23.

et des Sicares à cause des Romains et de leurs alliés les princes de la famille d'Hérode, il est très probable qu'il était tout aussi dangereux de parler ouvertement des Esséniens à cause de la terreur exercée par les chefs religieux du Temple. Car il est impossible d'admettre que la haine proclamée par les Qumraniens contre tous ceux qui n'étaient de leur secte, que leur absence aux sacrifices et aux fêtes légales, que leur mépris et leur retraite dans le désert, que leur calendrier différent ne fut pas connu des chefs religieux juifs, et par suite que les Esséniens ne fussent considérés comme des hérétiques, par excellence, et très dangereux, dont il ne fallait pas parler et qu'il fallait ignorer complètement. Et cela explique leur absence des traités du Talmud.

Mais dans les Evangiles toutefois, les Esséniens sont mentionnés de la même façon „chiffrée” et par un jeu de mots, comme les Zélotes et les Sicares.

En effet, dans le sermon sur la montagne le Christ dit :

προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν,
οἵτινες ἔρχονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων
ἔσωθεν δὲ εἰσὶν λύκοι ἄρπαγες.

„Gardez-vous des faux-prophètes
Qui viennent vers vous en habits de brebis
Mais qui au dedans sont des loups rapaces”

(Mat. VII, 15)

Ce verset dont le verbe est au présent προσέχετε „gardez-vous” montre qu'il y avait à cette époque aussi des faux prophètes, outre ceux dont le Christ parle dans Marc. XIII, 22, qui devront paraître plus tard à l'avenir. Mais qui étaient les faux-prophètes qui vivaient du temps de Jesus? Le verset qui suit immédiatement indique la manière de les reconnaître :

ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε, αὐτοὺς
Vous les reconnaîtrez à leurs fruits”

Et le Christ montre ensuite quels sont ces fruits et par qui sont-ils produits :

μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς
ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα;
„Cueille-t-on des raisins sur des épines
Ou des figes sur des chardons?”

(Mat. VII, 15 et aussi Luc. VI, 44 où l'ordre de ces deux derniers versets est inversé.)

Ces paroles ont été prononcées par le Christ en araméen, et l'évangile de Matthieu les reproduit en grec, par suite nous n'avons pas à résoudre le problème de la langue initiale de cet Evangile, s'il fut le grec ou l'araméen. Mais outre le fait que le Christ a parlé en araméen et non en grec, le parallélisme des membres absolument typique montre à l'évidence „le style oral” araméen ou hébraïque.

En considérant ces deux derniers versets, „raisin” en araméen est 'en^eba (syr- حبر 'enab) au pluriel en araméen 'en^ebe. Quant au terme épine, le plus souvent en araméen on trouve le mot *sene* ou *sanía*, nom masculin, donc au pluriel *sene* ou *sanie* (syr. *sene* سنه ou *sanio* سنه hébreux. *sene* סנה aram. סניא „ein Stachelgewächs, Dornstrauch, d'après le dictionnaire de W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 14-ième édit. Leipzig, 1905, s.v.) Dans le texte syriaque de l'évangile selon Matthieu „épines” est rendu par *kube*, mais dans Luc. VI, 44 qui reproduit exactement le même verset le texte syriaque emploie le mot *sene* „épines”. Et ce verset est

Lo men sanie kot(f)in 'en^ebe

Mais ce verset avec celui qui le précède est un distique typique du „style oral” araméen, pour faire usage de la terminologie du R. P. Marcel Jousse³⁷⁾ c'est à dire de ce qui correspond en quelque

37) Les travaux du R. P. Marcel Jousse parus depuis 1924 ont prouvé que les compositions hébraïques et araméennes sont méticuleusement ordonnées pour être apprises par coeur facilement et retenues impeccablement de génération en génération. Ces compositions ne sont pas du „style écrit” mais du „style oral” qui utilise le rythme, le parallélisme des membres, les clichés types, les schèmes. Par suite il faut étudier ces textes avec les méthodes appropriées et non pas avec nos méthodes d'hypercritique graphique. De plus le R. P. Marcel Jousse a fait des nombreuses observations sur la dégradation phonétique des gutturales et des sifflantes, sur la confusion des timbres vocaliques, sur l'apparition des chevas, sur l'allitération, faits qui se retrouvent très souvent dans ces compositions de style oral araméen ou hébraïques, dont le sermon sur la montagne est un exemple typique. cf. Marcel Jousse, *Etudes de psychologie linguistique*, Paris, 1924; *La pensée et le geste*, Paris, 1925. Un bon résumé de ses thèses dans: Fr. Lefevre, *Une nouvelle psychologie du langage*, dans *Chroniques*, le Roseau d'or (1927) pp. 3-82.

Le livre de M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels*, Oxford, 2. ed., 1954, ne nous a pas été accessible.

sorte à la poésie, puisque le parallélisme des membres est évident ³⁸⁾ et que tout le sermon sur la montagne du Christ est composé dans le même „style oral” de ce qu’on peut appeler poésie araméenne ou hébraïque.

Cela étant on doit admettre qu’entre les deux mots araméens *men* „de” et *sanie* „épine” pour faciliter la prononciation de cet hémistiche on entend un *cheva* c’est à dire un *e* faible et court, puisque les deux consonnes qui se suivent immédiatement *n* et *s*, ne peuvent être prononcées clairement sans ce *cheva*.

C’est à dire que cet hémistiche:

„Cueille-t-on des raisins sur des épines?”

se prononce et est entendu par les auditeurs comme:

„*Lo men esanie kot(f)in 'enebe*”

Mais *esanie* ou *esene* (pluriel de *sene* ou de *sanía* „épine” précédé par un *chéva* (nécessaire à la prononciation distincte de deux consonnes qui se suivent) sonne comme” *Ἑσσηνοί*” chez Josephus Flavius et comme *Esseni* chez Plin l’Ancien, et la ressemblance des mots est évidente.

Quant au mot araméen ou hébraïque qui signifie „Esséniens” et qui constitue un jeu de mots avec *esene*, c’est à dire quant à l’étymologie du terme „Essénien” nous devons faire quelques remarques préalables avant d’exposer cette étymologie.

En effet l’on a proposé un certain nombre de mots araméens et hébraïques ³⁹⁾, outre les étymologies proposées par Philon et par Josèphe qui sont tout à fait impossibles, mais nous croyons qu’un terme araméen ou hébraïque ne peut représenter la véritable étymologie du mot „Essénien” que s’il remplit les conditions suivantes:

1) Il rend compte des termes *Ἑσσαιῶται* et *Ἑσσηνοί* c’est à dire des deux appellations des Esséniens chez Josèphe.

2) Il se retrouve dans les textes des Qumraniens

3) C’est une étymologie logique, c’est à dire se rapporte à des attributs bien connus des Esséniens.

38) Cf. Luis Alonso Schökel, *Estudios de Poetica Hebrea*, Barcelona, 1963, chapitre V „Estilística del Paralelismo” pp. 195-230.

39) Cf. G. Vermes, *The Etymology of „Essenes”* Revue de Qumran, 1960, No. 7 pp. 427-443. Pour les différentes étymologies voir aussi: *Jüdisches Lexikon*, Berlin, 1927-1932, art. Essener. cf. de même: A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens trouvés près de la Mer Morte*, Paris, 1960, p. 31 et 55.

Cela bien entendu s'il correspond au point de vue phonétique. Car il est impossible sans cela de choisir une étymologie juste parmi les nombreuses qu'on a proposé ⁴⁰).

Or parmi les étymologies proposées, il n'y a qu'un seul terme qui puisse remplir ces conditions. C'est le mot araméen qui se retrouve en syro-araméen comme aussi en araméen palestinien: **חזוֹיָא** *hazoia*, qui signifie „voyant” d'où „sage, prophète, mage” et qui correspond à l'Hébreu **חֹזֶה** *hoze*, et qui dérivent du verbe araméen *hezo* „voir” (cf. héb. *haza* **חָזָה** „voir regarder”). Ce terme *hazoia* (au stat. emph.) correspond au grec Ἑσσαῖος employé par Josèphe. Mais en araméen palestinien il y a encore un mot qui a toujours le même sens: *hezana* **חֲזוֹנָא** „voyant” ⁴¹) et ce terme correspond à Ἑσσηνοί de Josèphe qui emploie 14 fois cette expression, tandis que la forme Ἑσσαῖοι ne se retrouve que six fois chez lui.

Cependant ce terme *hazoia* „voyant, prophète” se retrouve en hébreux dans le document de Damas et désigne les Esséniens en général ou ceux d'entre eux qui ont le don de prévoir l'avenir. En effet Y. Yadin ⁴²) dans une note publiée en 1956 montre que dans le document de Damas (II, 12-13) un passage doit être lu „et par Ses voyants de la vérité” et où le terme „et voyants” est écrit: **וְחֹזֵי**. Ce passage correspond à une proposition similaire du texte de „La guerre des Fils de la Lumière” (XI, 7-8) où le même mot se retrouve et que Y. Yadin traduit: „Through the hands of Thine anointed ones the seers of things ordained, Thou hast told us the periods of the wars . . . „Comme ce sont les Esséniens de Qumran, et non pas les prophètes de l'A.T. qui ont décrit ces périodes de la guerre des Fils de la Lumière contre les Fils de l'obscurité, et comme dans le Document de Damas, l'on lit que: „ceux qui voient la vérité ont fait connaître le véritable nom” des anges (que seuls les Esséniens connaissaient et juraient de ne pas dévoiler à leur entrée dans la secte) ceux qui sont désignés par ce nom „voyants” sont évidemment les Esséniens. Et nous savons que les Esséniens étaient très souvent des voyants, des prophètes car Josèphe écrit: „Il y en a

40) Cf. aussi pour les étymologies proposées: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1881, Dritte Aufl. Bd. III¹, p. 278.

41) Cf. Gustav Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch*, Frankfurt am Main, 1922, s.v.

42) Y. Yadin, *Three Notes on the Dead Sea Scrolls*, dans: *Israel Exploration Journal*, vol. VI, No. 3, 1956, p. 158.

même parmi eux qui se font fort de prévoir l'avenir, exercés qu'ils sont à l'étude des livres saints et il est rare qu'il leur arrive de se tromper dans leurs prédictions" ⁴³⁾. D'autre fois le grand historien juif nous montre les prédictions de ces prophètes esséniens. Ainsi il raconte comment un Essénien, Menahem, prédit à Hérode lorsqu'il était tout jeune enfant, qu'il sera roi ⁴⁴⁾ et l'historien juif ajoute „mais j'ai cru néanmoins devoir rapporter ce fait parcequ'il y a plusieurs de cette secte à qui Dieu ne dédaigne pas de révéler les secrets". De même nous lisons dans Josèphe la façon dont l'Essénien Juda a prédit le meurtre du prince Antigone ⁴⁵⁾.

St. Cyrille d'Alexandrie dans son traité contre Julien l'Apostat cite un passage de Porphyre et il reproduit le texte suivant: „A cause de leur genre de vie et à cause de leur ascèse pour (arriver) à la vérité et à la piété il y a à bon droit parmi eux (i.e. les Esséniens) de ceux qui prédisent les choses futures, parcequ'ils s'exercent en étudiant les livres sacrés et aussi les différentes modalités de se rendre purs" ⁴⁶⁾. Hippolyte écrit de même: „L'on pratique chez eux l'art prophétique et la prédiction des choses futures" ⁴⁷⁾.

Mais le nom de voyants et de prophètes convient aux Esséniens et il est logique qu'on leur ait donné ce nom, à cause de l'immense littérature prophétique dont ils étaient les auteurs. En effet — comme il est bien connu — l'on a retrouvé parmi les manuscrits cachés dans les grottes sises près de la Mer Morte, des fragments du livre d'Hénoch, du livre des Jubilées, du Testament des Douze Patriarches, de la Description du nouveau Jerusalem, de l'Apocalypse de Noé, des Dires de Moïse, de l'Apocalypse de Lamech etc, tous livres qui ont été écrits surement par des Esséniens, puisque leurs doctrines s'y retrouvent facilement. Mais ces livres sont pleins de prophéties et de visions eschatologiques. De plus même, „La guerre des Fils de la lumière" ou les commentaires aux prophètes, ou encore le Document de Damas, comprennent des nombreux passages ayant trait à l'avenir et les prophéties qu'on y lit constituent une partie notable du texte. De la sorte l'appellation de

43) *Bell. Jud.* lib. II, cap. VIII, 159.

44) *Antiq. Jud.* lib. XV cap. XIII.

45) *Bell. Jud.* I, 3, 5 et *Antiq. Jud.* XIII, 11, 2.

46) St. Cyrille d'Alexandrie, *Traité contre Julien l'Apostat*, Migne, P.G. vol. 76, col. 776; Porphyre, *De Abstinencia*, IV, 3.

47) Hippolyte, Migne, P.G. vol. 16, 3-col. 3406.

„voyants ou prophètes” ou plutôt de „faux-prophètes” comme les nomme le Christ ⁴⁸⁾ convient parfaitement aux Esséniens et l’étymologie de ce nom que nous proposons, après Hilgenfeld, nous paraît justifiée.

Cependant, il faut remarquer que l’araméen *hazoia* et l’hébreu *hezo* signifient littéralement „celui qui voit” et il est impossible de nier qu’une grande partie des idées des Esséniens se trouvent exprimées par le symbole de „celui qui voit” qui s’oppose à „celui qui ne voit pas”. Car la prière adressée au soleil le matin, le nom que les Esséniens se donnaient „les Fils de la Lumière” c.à.d. „deux qui voient” (la vérité, et surtout: Dieu), le fait que Philon montre que le nom Israël signifie: „celui qui voit Dieu” (en hébreu donc: *אִישׁ רֹאֵה אֵל*) et non pas „celui qui lutte avec Dieu”, le fait qu’il interprète de même, Jerusalem comme „vision de la paix” (*יְרֵא שָׁלֵם* ?), le fait que pour les Esséniens le Bien est la lumière c.à.d. ce qui rend possible la vision, et le Mal est l’obscurité, tout cela justifie il nous semble cette appellation de „hommes qui voient” que se donnaient à eux mêmes les Esséniens.

Cela étant, si *esanie* ou *esene* constitue un jeu de mots très évident avec le nom des Esséniens, avec (*h*)*ezane* donc ou avec (*h*)*ezanai* qui correspond au nom des Esséniens au pluriel „voyants”, d’autre part *enebe* ou *en^ebe* „raisins” représente de même un jeu de mots très clair avec *nebie*, pluriel araméen de *nebia* „prophète” (syr. *ܢܒܝܐ* héb. *נְבִיא* aram. *ܢܒܝܐ*)

Par suite le verset :

Lo men sene (ou sanie) kot(f)in 'enebe
 „L’on ne cueille pas dans (des) épines de raisins”
 est un jeu de mots et est entendu comme :

Lo men ezane kot(f)in nebie
 c.à.d. „L’on ne cueille pas des (ou: dans les Esséniens)
 Esséniens des prophètes ⁴⁹⁾).

Il faut remarquer que ce mot *nebie* „prophètes” confirme les versets

48) Dans le verset de Mat. VII, 15 le Christ dit: „Gardez vous des faux-prophètes” et Il indique ensuite par jeu de mots, Les Esséniens, dans le verset suivant.

49) Entre *kot(f)* et *nebie* „prophètes” la voyelle *e* qui existe dans *enebe*, peut être entendue par celui qui écoute comme un *chéva* entre deux consonnes identiques qui se succèdent et qui ont besoin de ce *chéva* pour être entendues distinctement.

antérieurs du sermon sur la montagne „Gardez-vous des fauxprophètes” car il répète le terme „prophètes” sous la forme d’un jeu de mots.

D’autre part l’hémistiche:

„Ou des figes sur des chardons?”

constitue aussi un jeu de mots évident. Car le mot „figes”, doit être en araméen palestinien: sg. *tena*, pl. *tene* (en syro-araméen: sg. *tino*, pl. *tine*) tandis qu’en hébreu: sg. תָּנָא *tena*, et au pl.: *tanim* תַּנַּיִם. Mais „docteur, professeur, maître” est en hébreu du Talmud: au sg. *tana* תָּנָא pl. *tanaïm* תַּנַּיִם (cf. les Tannaim, les maîtres qui enseignaient la Michna de Hillel à Juda I) tandis qu’en araméen palestinien „maître, docteur” est *tana* תָּנָא pl. *tane*⁵⁰ (du verbe תָּנָא „répéter, enseigner” qui correspond à l’hébreu שָׁנָה d’où Michna).

Ainsi le jeu de mots existe en hébreu entre *tanim* „figes” et *tanaïm* „maîtres, docteurs” et en araméen palestinien, la langue parlée par le Christ, et la langue du Sermon sur la Montagne, le jeu de mots existe entre: *tene* „figes” et *tane* „docteurs, professeurs”

De la sorte le verset:

„Ou des figes sur des chardons?”

(en araméen palestinien: „*av men kurtebe tene*” litt. ou des chardons des figes)

était un jeu de mots avec:

„Ou des docteurs sur des chardons?”

(en araméen palestinien: „*av men kurtebe tane*”, litt: ou des chardons des docteurs)

„Cueille-t-on des raisins sur des épines?

Ou des figes sur des chardons?

représentait ainsi un jeu de mots très clair en araméen et avait le sens suivant:

„Cueille-t-on des prophètes sur des Esséniens?

Ou des docteurs sur des chardons?”

Quant à l’autre verset (Mat. VII, 15):

„Qui viennent à vous en habits de brebis

Mais au dedans sont des loups rapaces.”

⁵⁰ La vocalisation des mots araméens et hébreux est bien entendu, assez incertaine, puisque les voyelles ne furent ajoutées aux textes hébreux et araméens qu’à partir du VIII-e siècle et aux textes syriaques à partir du VII-e siècle.

de ce même Sermon sur la Montagne „les habits de brebis figurent sans doute la pureté spirituelle, mais le sens littéral est également valable, car les Esséniens étaient vêtus de blanc toujours, comme des brebis, et St. Hippolyte affirme cela même: „tous sont vêtus de blanc toujours” ⁵¹⁾ fait que remarque aussi Josèphe ⁵²⁾. Philon montre que pendant l’hiver ils étaient vêtus „de manteaux de laine grossière”. Et les vêtements de lin qu’ils portaient étaient aussi blancs. De même dans le livre d’Hénoch, livre écrit par des Esséniens, et dont on a retrouvé des fragments dans la quatrième grotte de Qumran, les justes, c.à.d. les Esséniens sont figurés par des brèbis ⁵³⁾.

D’autre part l’hémistiche qui suit:

„Mais au dedans ce sont des loups rapaces” (Mat. VII, 15) montre le vrai visage de ces faux-prophètes, et ce qu’ils sont en réalité, car en effet l’Essénien semble être tout le contraire du juste, tel qu’il doit être selon le sermon sur la montagne.

Cependant les faux-prophètes ne sont pas cités par le Christ seulement qui les fait connaître par des jeux de mots, mais aussi par St. Pierre. En effet dans II Petr. II, 1-22, nous lisons une violente diatribe contre les faux prophètes et les faux docteurs:

„Il y a eu aussi des faux prophètes dans le peuple comme parmi vous il y aura des faux docteurs, qui introduiront des hérésies de perdition . . .” (II Petr. II, 1-)

L’apôtre a écrit sans aucun doute ses épîtres en araméen, car il est difficile d’admettre qu’il savait écrire le grec. De plus nous savons que l’évangéliste Marc a été le traducteur de st. Pierre Μάρκος μὲν ἑρμηνευτῆς Πέτρου γενόμενος selon Eusèbe, *Hist. eccles.* III, 39, 15) par suite ses épîtres ont été écrites en araméen. Cela étant nous devons nous demander qui étaient ces faux prophètes ou ces faux docteurs. D’après le verset 15 de ce même chapitre, ils ressemblent au faux prophète Balaam, et selon le verset 20 et 21 du chapitre I de cette épître, ils faisaient des prédictions mus par les demandes et les ordres des hommes et non mus par le St. Esprit. Toutefois St. Pierre indique clairement l’ancienne appartenance de ces faux prophètes, dans le dernier verset du second chapitre:

⁵¹⁾ St. Hippolyte, *Loco cit.* col. 3398.

⁵²⁾ *Bell. Jud.* lib. II, cap. VIII.

⁵³⁾ *The Book of Enoch*, edited by R. A. Charles, Oxford, 1893, cap. LXXXIX, 12, p. 223 et passim.

„Mais il leur arrive ce (qu'affirme) le proverbe digne de foi
Le chien s'est retourné à son propre vomissement
et le porc qui a été lavé au lieu où il se vautre dans la fange”

(II Petr. II, 22)

Ce verset est un distique typique de „style oral” araméen, de poésie didactique si l'on veut, ayant le parallélisme des membres. Et le proverbe dont parle St. Pierre se trouve dans le livre des Proverbes XXVI, 11: „Sicut canis qui revertitur ad vomitum suum sic imprudens, qui iterat stultitiam suam”. Mais le deuxième hémistiche est la création de l'apôtre.

Or cet hémistiche en syro-araméen dialecte très proche de l'araméen palestinien parlé par St. Pierre est:

ܠܚܝܬܐ ܕܐܫܬܝܬܐ ܕܐܫܬܝܬܐ ܕܐܫܬܝܬܐ

„vahézirto da-sehot be-'urgolo da- siono”

En effet „fange, βορβόρος, lutum” se dit en araméen palestinien: *siana* ܣܝܢܐ⁵⁴) en syro-araméen: *siono* ܣܝܢܐ (qui correspond à l'hébreu: *sian*) mais en syro-araméen ce mot a aussi le sens de „hérésie”⁵⁵).

Mais l'expression *da-siono* ou *da-siana* en araméen palestinien (avec *d* la particule du génitif et *a* la voyelle de liaison) se prononce de la même façon et est entendu presque comme 'Εσσηνοί de Josèphe, et comme *Esseni* chez Plin, précédé par le *d* particule du génitif.

Et *d-asiana* est très proche comme son de *d-(h)ezana* („de l'Essénien”, puisque nous avons montré que 'Εσσηνος au singulier est le mot araméen *(h)ezana* „voyant” et c'est ce mot qui est celui dont dérivent *Esseni* de Plin et 'Εσσηνοί de Josèphe.

Nous devons admettre qu'un jeu de mots dans un texte syro-araméen qui est la traduction d'un texte araméen palestinien, devait exister dans ce dernier aussi, puisque les deux dialectes sont très proches, et il est improbable que le jeu de mots soit l'oeuvre du traducteur. Par suite l'auditeur araméen entendait cet hémistiche comme signifiant:

„Et le porc lavé (retourne) au lieu où il se vautre, de l'Essénien”

Si nous pensons que les Esséniens faisaient aussi leurs bains

54) Gustav Dalman, *Op. cit.* s.v.

55) J. Brun, *Dictionarium Syriaco-Latinum*, seconde édition, Beyrouth, 1911, s.v.

lustraux, nous comprenons que l'allusion et le jeu de mots sont assez transparents. Et surtout ce terme „fange” *da-siana* qui constitue un jeu de mots avec *d-(h)ezana* „de l'Essénien” indique un lieu où se trouvait antérieurement le porc, un état qu'il avait avant d'être lavé et cet état ou ce lieu est nommé par St. Pierre, par un mot qui sonne comme „Essénien” et qui est entendu comme tel, donc il y a à ce point de vue aussi une indication claire sur l'appartenance antérieure de ces faux prophètes.

De plus ce mot *da-siana* „fange” (au génitif) qui est un jeu de mot avec *d-(h)ezana* „Essénien” (toujours au génitif) se trouve situé à la fin et comme conclusion de cette diatribe, comme un épilogue, et d'après le procédé rhétorique appelé *ὑστερον, πρότερον* „ce qui est en dernier lieu, est le premier comme importance”.

Nous devons conclure, que ces faux prophètes, c'étaient des anciens Esséniens, devenus chrétiens qui continuaient à fausser par leurs interprétations fantastiques et par leurs prophéties le sens de Ecritures, comme nous savons que faisaient les Qumraniens d'après le texte des „Dires de Moïse” ou de la „Prière de Nabonide” ou encore du „Testament de Levy”⁵⁶).

Nous avons montré précédemment (page 8) à propos des Zélotes que dans le distique:

„Il ne rompra pas le roseau brisé
Et il n'éteindra pas la mèche de lin qui fume”
(Mat. XII, 20)

qui reproduit une prophétie d'Isaïe (XLII, 3), par l'expression *κάλαμον συντετριμμένον* „le roseau brisé” il fallait comprendre les Zélotes, mais que dans le dernier hémistichie il y a une discordance entre le texte massorétique et le texte de Matthieu.

D'autre part les citations de l'A.T. dans l'Evangile de Matthieu sont faites d'après le texte hébreu de la Bible et non pas d'après la Septante. Et dans le texte massorétique actuel cet hémistichie est:

ופשתה כהה לא יכונה

„et le lin (la mèche de lin) faible il ne l'éteindra pas” tandis que le texte de la prophétie d'Isaïe dans Mat. XII, 20 est:

⁵⁶) A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1960, p. 323 montre que l'exégèse des Qumraniens modifiait gravement le texte de l'A.T.

καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει

„et il n'éteindra pas le lin (la mèche de lin) qui fume”.

Par suite dans le texte grec de l'évangile de Matthieu, τυφόμενον „fumant” (litt. qui a fumé) ne traduit pas le mot hébreu *keha* כְּהָה „faible”. Ce dernier est un adjectif, qui dérive du verbe *kaha* כָּהָה „faiblir, devenir faible”.

Cependant le correspondant hébraïque exact et la traduction littérale du grec τυφόμενον „fumant” serait: ‘*ašen* אָשַׁן qui est aussi un adjectif, qui dérive d'un verbe ‘*ašan* אָשַׁן „émettre de la fumée” et de ‘*ašan* אָשַׁן „fumée”.

Comme le terme „lin” en hébreu פֶּשֶׁתָּה est féminin, cet adjectif ‘*ašen* „fumant” au féminin serait ‘*ošena*, et le verset en hébreu, si nous traduisons le grec τυφόμενον par l'adjectif hébreu au féminin עֲשֵׁנָה serait:

57) ופֶּשֶׁתָּה עֲשֵׁנָה לֹא יִכְבֶּנָה

Mais ce mot ‘*ešena* est un jeu de mots très clair avec (*h*)ezana „voyant” qui comme nous l'avons montré signifie „Essénien” et se trouve aussi très proche de Ἐσσηνός „Essénien”. Nous devons ajouter que ce jeu de mots demeure valable dans ce texte, comme dans les deux textes antérieurs que nous avons cité (i.e. II Petr. 22 et Mat. VII, 15) même si l'on n'admet pas l'étymologie que nous avons proposé du mot „Essénien”. C'est à dire si l'on accepte que Ἐσσηνοί et Ἐσσηνοὶ dérivent de עֲשֵׁנָה et de עֲשֵׁנָה selon l'hypothèse formulée pour la première fois par Hitzig, ou si l'on accepte d'autres hypothèses étymologiques encore. Et cela parceque la similitude entre les termes grecs désignant les Esséniens et les mots araméens et hébreux que nous avons envisagé est trop évidente.

De plus ce mot ‘*ešena* désigne sûrement les Esséniens puisque il est placé dans le texte à coté du mot „lin” (dans le sens de mèche de lin) et qualifie ce nom comme adjectif, et nous savons que les Esséniens étaient vetus de lin, d'abord parceque les prêtres diri-

57) Ce verset correspond exactement à la traduction grecque de la prophétie d'Isaïe qui se trouve dans Mat. XII, 20: „et il n'éteindra pas le lin fumant”, mais il constitue un jeu de mots et est entendu comme: „et il n'éteindra pas le lin, l'Essénien” ou encore ce verset pouvait être compris et entendu comme s'il signifiait: „et il n'éteindra pas le lin de l'Essénien”. Dans ce cas évidemment, on ne tient pas compte de la graphie exacte de ce verset, mais des sons qu'on peut entendre.

geaint leurs communautés (et ceux-ci étaient vêtus de lin, comme les lévites plus tard selon l'autorisation qu'ils reçurent d'Hérode) et ensuite parceque les membres communs de la secte étaient vêtus de lin, car ils portaient des habits de lin au repas et au bain.

D'autre part l'hémistiche antérieur parle du „roseau brisé” qui désigne par homonymie et par jeu de mots évident les Zélotes (*qana* signifie à la fois Zélote et roseau) et le parallélisme des membres exige que dans ce distique l'on fasse mention d'une autre secte, si l'on a parlé d'une première secte dans le premier hémistiche.

Il nous semble que cette prophétie d'Isaïe ainsi entendue, annonce la conversion à la vraie foi des Zélotes et des Esséniens, puisque le verset qui suit proclame que les Gentils se convertiront aussi ⁵⁸).

Ou encore l'on peut supposer que la prophétie annonce que la secte des Zélotes et celle des Esséniens vont continuer à exister, soit historiquement soit d'une façon allégorique, jusqu'à l'extension et la victoire du christianisme dans le monde.

D'autre part le texte d'Isaïe cité par St. Matthieu acquiert un sens précis et devient très intelligible si l'on comprend par „roseau brisé” les Zélotes ⁵⁹) et par „lin fumant” les Esséniens, comme l'indique la paronymie évidente des noms de ces sectes avec le nom de ces deux plantes. Sans aucun doute, Les Esséniens paraissent indiqués dans ce verset d'une façon assez claire, placés ainsi à coté des Zélotes, dont l'appellation par homonymie „roseau” semble assez connue à l'époque de Jésus, puisque, comme nous l'avons montré, les soldats romains plaçaient dans les mains du Christ,

58) Sans doute le sens allégorique de ce verset reste entièrement valable: cf. par ex. Maxime le Confesseur, *Quaestiones et dubia*, Migne, P.G. 90, col. 873-856, 25-ième question. Mais peut-être faut-il envisager aussi le sens allégorique que peuvent avoir la secte des Esséniens et le parti des Zélotes.

59) Si le texte d'Isaïe cité par Mat. XII, n'a pas été en hébreu mais s'il a été cité d'après le targoum araméen, alors le grec *τυφόμενον* en araméen est rendu, probablement, par l'adjectif qui se trouve aussi en syro-araméen *tenonoio* ܬܢܢܘܝܐ „fumosus” qui à son tour est presque homonyme de *tanono* ܬܢܢܘܐ „Zélote” et constitue un jeu de mots très clair. Mais dans ce cas le second hémistiche répète l'idée du premier et l'on a ce que l'on a nommé un parallélisme „synthétique” des membres. D'autre part si l'on admet que dans le premier hémistiche „roseau brisé” signifie „Zélote”, l'on est obligé par la loi du parallélisme des membres d'accepter que „lin fumant” signifie ou bien „Esséniens” ou bien „Zélotes”.

lors de sa passion un roseau pour marquer ainsi son appartenance supposée au parti des révoltés contre Rome.

Il paraît très probable que le Christ a parlé de cette façon énigmatique et „chiffrée”, de ces trois sectes, surtout parcequ’Il ne désirait pas les nommer de leur vrai nom, du moment qu’elles mêmes voulaient demeurer cachées et secrètes. C’est à dire qu’Il a parlé d’une façon voilée de sectes qui voulaient rester secrètes. Mais peut-être aussi certains de ces jeux de mots, ont-ils un sens dépréciatoire et péjoratif. Nous avons montré que dans l’A.T., les prophètes employaient les jeux de mots ayant trait au nom d’une personne pour attirer l’attention sur leurs défauts ou leurs crimes (le procédé stylistique s’appelle kakophémie ou disphémie) de même les jeux de mots entre le nom des Esséniens et les épines, la fange ou la fumée, semblent être assez proches de la disphémie, et peuvent avoir comme bût, en même temps, de faire voir les défauts de ces sectants.

ISHIKOZUME
RITUAL EXECUTION IN JAPANESE RELIGION,
ESPECIALLY IN *SHUGENDŌ*

BY

H. BYRON EARTHART
Vanderbilt University, Nashville

Ishikozume is a form of ritual execution which was practiced in Japan from ancient through late medieval times. It was never the law of the land but was practiced "privately" by large families (or clans), by large shrines, and also within the religious movement called *Shugendō*. In this short essay we will discuss the origin, procedures, and religious significance of *ishikozume*. The main focus will be on *ishikozume* as practiced within *Shugendō*.

First of all, the word itself centers around the use of rock (*ishi*). The verbal action involves either packing or pressing (*tsumeru*) with rocks, or piling up or building up (*tsumu*) with rocks. Various characters are used to write the word, which can be pronounced *ishikozumi* as well as *ishikozume*.¹⁾

Even in Japan very little is known about this ritual execution. Historical dictionaries quote the various old documents which refer to it, and there are several short articles written about it, but there is no consensus concerning its origin and religious meaning. Before analyzing several concrete examples of this ritual execution, it is well to provide a general idea of how it was performed. Even this brief generalization will indicate the major problems to be considered in interpreting *ishikozume*. With few exceptions, *ishikozume* constituted a death penalty, and was exacted for the most serious of crimes. A large hole or pit was dug, into which the guilty person was forced to

1) *Ishikozume* (or *ishikozumi*) is written with three characters but only the first character (*ishi* or rock) remains constant in all forms. The third character is either *tsumeru* (*zume*) or *tsumu* (*zumi*). The second character, representing the sound *ko*, can be written with at least three different characters: "child," "small," or "powder or dust" (usually read *kona*). There is also a single character which can be read *ishikozume*.

stand or sit. While still living he was tied to a pillar or stone in the bottom of the pit. The actual procedure of taking his life is quite difficult to summarize. Some examples simply indicate that the hole was filled up with rocks. In this case the guilty person is considered to be "buried alive" or "crushed to death." In other cases the guilty person is stoned. At first he is stoned ritually with small stones by priests before being stoned to death with a large stone. At any rate, it was a public affair performed and witnessed by the community at large. The execution site was at the same time the burial site for the person. Later we will see in greater detail how execution and burial were performed as an explicit ritual within *Shugendō*.

Admittedly, *ishikozume* is somewhat removed from our present sensibilities, making it quite difficult to interpret. Nevertheless, if we trace this practice from its beginning through its various historical forms, we may come to see its religious significance. The preceding brief description suggests several problems which must be solved in tracing and interpreting this practice. In the first place, perhaps the primary problem is the origin of this practice. The origin of *ishikozume* can not be understood by the evidence of the practice itself, but must be inferred from other historical and archaeological evidence. In the second place, the use of stones is the most conspicuous problem. Why are stones prominent in all the forms of *ishikozume* — for stoning, killing (stoning to death), crushing to death, burial alive with stones, or covering over with stones? In the third place, the fact that this mode of execution is also a mode of burial poses a problem. This problem does not appear to be so important in the later practice, but is crucial for understanding its origin. In the fourth place, there is the problem of how this combination of execution and burial was linked with ritual. The relationship with ritual will become clearer in the discussion of *ishikozume* as practiced in *Shugendō*. In the fifth place, there is the complex problem of the overall rationale for *ishikozume*: the nature of the crimes punished thereby, the manner in which the punishment was exacted, and the role of the community in this procedure. In other words, what is the social and religious significance of *ishikozume*? The first three problems are interrelated, and will be treated together in the discussion of historical origins. The fourth and fifth problems must be delayed until after more concrete examples of ritual execution are analyzed.

The origin of *ishikozume* cannot be defined conclusively, because the extant documents referring to it give no decisive evidence. One reference dictionary assumes that the practice originated in *Shugendō*, quoting a rather unique *Shugendō* tradition. This tradition will be mentioned later, but it seems insufficient to explain the widespread utilization of this ritual execution. Furthermore, one must be sure that there is not an earlier precedent for such practice. Indeed, there seems to be such earlier evidence. One Japanese character dictionary explains the word *ishikozume* in terms of the character for "tomb."²⁾ Furthermore, the relationship of burial and stones in early Japan provides an interesting antecedent of *ishikozume*. Archaeological research in Japan has uncovered skeletons where the head is covered with earthenware and a stone is placed on the chest with the arms folded around it.³⁾ Similarly, there are many Japanese finds of burials marked by piles of stones.⁴⁾ Stones have been utilized over a wide area with the apparent intention of preventing the spirit of the dead from leaving the grave, and the same conclusion has been applied to the Japanese scene.⁵⁾ But even apart from the comparative evidence, the relationship of stone and burial in prehistoric Japan constitutes an important precedent for *ishikozume*. Ainosuke Fujiwara has concluded not only that the origin of *ishikozume* should be found in such prehistoric burial rites, but also that fundamentally *ishikozume* is a mode of burial (rather than a mode of execution).⁶⁾ An alternative name for

2) This information is quoted in Ainosuke Fujiwara, "Yamabushi no Ishikozume Kigen" ("The Origin of the *Ishikozume* of *Yamabushi*"), in his book *Tōa Kozoku Kō* (Tōkyō: Shunyōdō, 1943), pp. 149-70, esp. p. 164. Or, more technically, according to his interpretation, the original meaning of *ishikozume* was covering a grave with rocks to form a "mound" or "tomb." The character for tomb, *fun*, is used in a special sense here, and is different from the famous *kofun* or old tombs of Japan. The Japanese character dictionary quoted is *Wajiga*.

3) See Fujita Ryōsaku, comp., *Nihon Kōkōgaku Jiten* ("Dictionary of Japanese Archaeology"), (Tōkyō: Tōkyōdō, 1962), the listings "Kou iseki," p. 171, and "daki-ishi-sō," p. 329. The latter listing provides a photograph of a skeleton "holding" a stone over its chest.

4) *Ibid.*, the listings "sekichō," p. 292, and "tsumi-ishi-zuka," p. 369.

5) *Ibid.* For the religious significance of stones in general, and the widespread use of stones to weight down a corpse, see Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, tr. Rosemary Sheed (London: Sheed and Ward, 1958), pp. 216-38. E. O. James provides many illustrations of prehistoric use of stones to cover a corpse. See his *Prehistoric Religion* (New York: Barnes and Noble, 1962), esp. p. 29.

6) Fujiwara, *loc. cit.*, pp. 164-65.

ishikozume is "large fence" or "large enclosure" (*ōgaki*). This name emphasizes the idea of enclosing with stones, and gives further reason to interpret *ishikozume* as a burial practice.⁷⁾ The element of ritual is implicit in any burial practice, and will become explicit in the concrete examples discussed later.

Unfortunately, nothing will ever be known of the prehistoric rites, but various documents give information about the practices of historic times. Now let us take a look at some recorded cases of *ishikozume*. One of the most famous instances of this form of execution is recorded at the Asuka Shrine in Nara. A *yamabushi* (member of *Shugendō*) who stole a stone statue (*koma-inu*) from the Asuka Shrine was subjected to this form of execution.⁸⁾ There is also a tradition that a thirteen year old who killed one of the sacred deer at the Asuka Shrine was executed in this manner within the shrine precincts.⁹⁾ There are many other recorded instances of *ishikozume* scattered throughout the various districts of Japan, occurring also in family or clan records. For example, in the records of the Uesugi clan of the Etchigo district, is found the following phrase: "Rape, theft, and association with *eta* (outcastes), both men and women, are subject to *ishikozume*."¹⁰⁾ Not only shrines and clans, but also large temples seems to have practiced this form of execution. Reportedly at Mount Kōya (headquarters of the *Shingon* sect) and elsewhere, the crimes of murder, arson, theft, and unregistered rice fields were liable

7) See Masamichi Teraishi, "Ishikozume no Kei ni tsuite" ("Concerning the Punishment of *Ishikozume*"), *Kyōdo Kenkyū*, IV, No. 5 (1916), 289-91. He emphasizes the idea of "surrounding on four sides." His example will be treated in greater detail as a *Shugendō* form of *ishikozume*. In this paper ancient Japanese burial is treated but peripherally as an aspect of *ishikozume*. However, we must not overlook the complexities in these ancient burials and the problematics in the relationship between the burials and stones. For a discussion of the matter see J. E. Kidder, Jr., *Japan Before Buddhism* (New York: Praeger, 1959), esp. pp. 79-82, 104-10.

8) See the *Kokushi Jiten* ("Dictionary of Japanese History"), (Tōkyō: Fuzambō, 1940), I, 345, the listing "ishikozume." This instance is recorded in the old records of the Hashimoto clan as occurring in 1628. It is cited therein as *ishikozumi*.

9) *Ibid.*, as recorded in a document of the temple Kōfuku-ji in Nara, called *Jūsan-gane*.

10) *Ibid.* See also the *Nihon Rekishi Daijiten* ("Japanese Historical Dictionary"), (20 vols.; Tōkyō: Kawade Shobō, 1960), I, 284. The record is from 1553.

to this punishment.¹¹⁾ Thus it is evident that *ishikozume* was performed within various religious groups over a large area.¹²⁾ In some cases the practice changed significantly. In the *Etchigo Fūzokushi* it is written that "As for *ishikozume*, often they dug a hole at the side of the road, had the person stand in the middle of it, and tied him to a stake; leaving his shoulders and head above ground, they filled up the hole with stones. They had a guard give him meals morning and evening, and after about three days and nights they released him. So in spite of all this, it meant that they did not deprive him of life and body." But even the modern writer who quotes this old record comments that it is an instance of corporeal punishment rather than the death penalty. Therefore it is a matter of adopting this private form of punishment and then modifying it. Another unusual example of *ishikozume* is found in the *Kii Zoku Fūdoki* in the section concerning Mount Kōya. There was a tradition that a certain person had been driven under a "Snake willow" at the Oku no In or "inner sanctum." With this tradition as a precedent, they dug a hole under this tree and forced a bound criminal to stand in the hole. They placed a mat over his head and buried him alive with mud. Reportedly it was carried out at night, and under the "Snake willow" they lit a fire which served to bless him in the next world.¹³⁾

Next we will consider in greater detail some examples of *ishikozume* within *Shugendō*. *Shugendō* itself is a very complex religious movement: it emerged from indigenous beliefs and religious practices in the Japanese mountains, accepted the influence of religious Taoism and *Shintō*, and was organized especially around the forms of estoretic Buddhism. Local *Shugendō* headquarters occupied many mountains throughout Japan; like medieval Buddhist temples, the *Shugendō* headquarters were at the same time military strongholds which con-

11) Fujiwara, *loc. cit.*, p. 154.

12) According to a work completed in 1899, the *Rigen Shūsho*, *ishikozume* is defined as follows: "The punishment of burying a person alive with small stones, seen frequently in mid-ancient times in remote areas." This definition is quoted frequently, but Fujiwara (*Ibid.*, p. 165) notes that it was also performed in more recent times, and even in such central areas as Nara.

13) See Tarō Nakayama, "Ishikozume no Kei ni tsuite" ("Concerning the Punishment of *Ishikozume*"), *Kyōdo Kenkyū*, IV, No. 6 (1916), 348-49. In popular usage the form at Mount Kōya was called either *ikiume-ishikozume* (burial-alive-*ishikozume*) or *iki-ōjō-ishikozume* (going-to-paradise-alive-*ishikozume*). *Ōjō* means to die in the Buddhist sense of reaching paradise.

trolled both the political and religious life of the respective locale. It is not surprising that *ishikozume* is often thought of in terms of *Shugendō*, which often practiced this radical method of execution. The ethos of *Shugendō* can be described as the practice of severe asceticism in the mountains in order to acquire special religious power.¹⁴⁾ As a matter of fact, this austere and ascetic practice has been linked with the practice of *ishikozume*.

One dictionary considers *ishikozume* to be identical with a severe *Shugendō* practice known as *tanikō*.¹⁵⁾ The members of *Shugendō* entered the mountains in order to pursue religio-ascetic training. When someone became sick it was a sign that his ascetic practices were inadequate, and he was killed by pushing him into a chasm. This is what is known as *tanikō*. In a Noh play the following episode is related. When a *yamabushi* and his disciple entered the mountains for ascetic practices, the disciple became sick. Because it is the rule that sick persons during mountain austerities must be subjected to *tanikō*, the *yamabushi* — crying all the while — pushed his beloved disciple into a chasm. He buried him by throwing stones and tile over his body. But because he prayed to *Fudō-myōō* and *En no Ubasoku*, demons and spirits flew to the spot, tore away the rocks, and the disciple revived.¹⁶⁾ However, two reservations should be made concerning this literary piece. Firstly, we have already mentioned that it is not conclusive evidence for proving *ishikozume* to be an “original” *Shugendō* practice. Secondly, there seems to be a great difference in the character of *tanikō* and *ishikozume*. Tarō Wakamori has pointed out that *tanikō*, in other words “pushing one to his death,” was performed due to negligence of ascetic training; on the other hand, *ishikozume* was

14) For a detailed treatment of the development and religious life of *Shugendō* see the writer's dissertation, “A Religious Study of the Mount Haguro Sect of *Shugendō*: An Example of Japanese Mountain Religion,” unpublished Ph. D. dissertation, University of Chicago, 1965. For a briefer treatment of *Shugendō*'s emphasis on religious practices in the mountains, see the writer's article, “Four Ritual Periods of Haguro *Shugendō* in Northeastern Japan,” *History of Religions*, V, No. 2 (Summer, 1965), 93-113.

15) See *Shinwa Densetsu Jiten* (“Dictionary of Myths and Traditions”), (Tōkyō: Tōkyōdō, 1963), the listing “*ishikozume*,” p. 58.

16) *Ibid.*, pp. 58-59, *Fudō-myōō*, highly revered in *Shugendō*, is *Ācala* in Sanskrit; *En no Ubasoku* is one name for the traditional founder of *Shugendō*. *Tanikō* is made up of two characters meaning “valley” or “chasm” and “to go,” so that “pushing into a chasm” expresses the content of this term.

actually a "private" death penalty for specific crimes which violated the law of *Shugendō*.¹⁷⁾ I am inclined to agree with Wakamori. On the other hand, Nakayama reports one instance where a *yamabushi* was subjected to *ishikozume* because his asceticism was found wanting.¹⁸⁾ However, it is not surprising that stones should be associated with any form of death or burial, since stones are associated with burial all over the world.¹⁹⁾ Therefore, one is persuaded to think that *ishikozume* and *tanikō* are basically different, and the connection of stones with *tanikō* is rather accidental.²⁰⁾

17) Tarō Wakamori, *Shugendōshi no Kenkyū* ("A Historical Study of *Shugendō*"), (Tōkyō: Kawade Shobō, 1943), pp. 265-66.

18) Nakayama, *loc. cit.*, p. 349.

19) Fujiwara, *loc. cit.*, p. 165, concludes that *ishikozume* was a form of burial in the Stone Age, originally a kind of *ishizuka* or "stone grave" which he says is equivalent to "cairn." He cites some similar Korean and Manchurian cairns. For general information see "cairns" in the *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Indexes, XIII, 98.

20) Only after the writer had finished this article was he able to obtain the remarkable study of C. Ouwehand, *Namazu-e and Their Themes. An Interpretative Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion* (Leiden: Brill, 1964). The function of stones in Japanese folk religion is central to the argument of this book, and would seem to be related to the problem of *ishikozume*. In brief, he analyzes the pictures and legends which depict *namazu* ("catfish") as the underground demon which causes earthquakes, in which "This *namazu*, however, is kept under control by the Kashima deity (*Kashima daimyōjin*) who holds him down and in check by means of his sword or a rock, the *kaname-ishi* or pivot stone" (p. 6, also 15, 41, 51). He treats among the related problems not only "The *kaname-ishi* legend" (pp. 67-72) but also at greater length "Stone and *namazu*" (pp. 117-41). This is an extremely suggestive book which investigates perceptively many little known aspects of Japanese folk religion; unfortunately, however, nowhere does he mention *ishikozume*, so we do not know how he would consider this phenomenon in the light of the *namazu-e* and their legends. But Ouwehand reiterates the fact that "On these prints the *three elements* of the legend: *namazu*, Kashima deity, and *kaname-ishi*, are the most distinctly combined" (p. 6). To this writer there appears a striking analogy between the use of stone or stones in *ishikozume* and the use of the *kaname-ishi* in *namazu* pictures and legends: in both cases a threatening species (human criminal or animal monster) is suppressed (sometimes only temporarily in the case of *namazu*) by a stone which restrains him underneath the ground. In both cases, it seems, stone not only kills (or subdues) but also pacifies. Now Ouwehand concludes that, since in one legend the head and tail of "a great fish living in the earth" were fastened together with a pin, "The *kaname-ishi* would be this pin turned to stone" (p. 55). However, a consideration of *kaname-ishi* in the light of burial practices (or even sacrifice) such as those mentioned in the present essay might reveal another aspect of this stone's symbolism, in addition to the many aspects already treated by Ouwehand. In turn, this would place greater significance on three related

The material concerning *ishikozume* as practiced in *Shugendō* is much more detailed than the previously cited examples. A general picture can be sketched as follows. *Ishikozume* was a ritual execution of *yamabushi*, that is, members of the *Shugendō* order, for violating the rules of that order.²¹⁾ The basic features of the *Shugendō* performance are the same as those already mentioned. The guilty person is placed into a specially dug hole while still living, is killed and buried with stones. Some special features of the *Shugendō* performance are also worth noting. It seems that almost all cases of *ishikozume* were public spectacles at which the local community was expected to be present. In *Shugendō* this "public spectacle" was carried out as a *Shugendō* trial. That is, the criminal was executed and given last rites by the local "mountain" of which he was a member. All the *yamabushi* of that "mountain" put on their ritual robes, gathered at a specified time, and after reading appropriate scriptures, the criminal was stoned and killed by the leading priests of the mountain headquarters.²²⁾ Several brief examples of the *Shugendō* practice may be noted.

Nakayama gives a rather exceptional but very interesting case of the *Shugendō* form. He presents this case immediately after mentioning the unique form of *ishikozume* at Mount Kōya, and there certainly seems to be a similarity in the use of a tree to mark the execution-burial site. In the city of Tottori there is a place called Yanagikura which is explained as the site of *ishikozume* performed in the late sixteenth century. A *yamabushi* committed adultery with the wife of a fellow *yamabushi* and then poisoned this *yamabushi* who was the legitimate husband. The outcome was that both the mur-

problems: the *namazu* (also considered as serpent, dragon, or monster) as an underground demon or primeval supporter of the earth (p. 39); the fact that the *namazu* is always subdued or killed; and the consequence of "The *namazu* as destroyer and benefactor" (pp. 220-31).

21) Fujiwara, *loc. cit.*, p. 168, writes, "Persons subject to *ishikozume* were limited to *yamabushi* who had participated in mountain austerities, or, in other words, a *yamabushi* gained the qualification of liability to *ishikozume* by virtue of participating in mountain austerities."

22) For a good summary statement of the *Shugendō* practice of *ishikozume*, see Anshō Togawa, "Shugendō Haguro-ha Goi Ryakkai" ("A Concise Vocabulary of the Haguro Sect of *Shugendō*") in *Kokugakuin Zasshi*, XLVI, No. 11 (November, 1940), 143-69. He notes an accidental discovery of such a site near the city of Tsuruoka while a road was being built in 1937.

derer and his adulterous lover were condemned to *ishikozume*. The area's *yamabushi* were all gathered while the two guilty persons were bound and placed in two separate holes. The *yamabushi* stoned them, crushing their faces and limbs such that the onlookers covered their eyes. They put dirt over them and inserted two willow branches which later became large trees and gave rise to the place name of Yanagikura, or "Willow-seat." 23)

Another somewhat exceptional case of *ishikozume* in *Shugendō* is noted by Fujiwara. It is exceptional in that it represents outside political interference in *Shugendō*. In 1680 a *yamabushi* of the Dewa (or Haguro) sect of *Shugendō* was subjected to *ishikozume* for his sympathy with the local farmers against the Ikoma clan which ruled the area. The Ikoma family forced the local *Shugendō* headquarters to punish him with *ishikozume*, even though this form of execution was specified for violation of the law of *Shugendō*. In the family temple of the Ikoma clan the convicted *yamabushi* was forced to dress in his attire for mountain austerities, with his badges of office around his neck. He was escorted by the local *yamabushi* to the execution spot. The criminal was wrapped in a coarse mat of thorns and thrown into the hole. When the head priest chanted a scripture and cast a stone all the *yamabushi* surrounded the hole, and while chanting a scripture in unison threw in small stones. An interesting aspect of this case is that thereafter the spirit of this dead man answered prayers, such that his grave was visited by people who came from all directions with their petitions. In addition, every year on the eighth day of the fourth month as an established custom they always paid a visit to his grave with incense and flowers. 24)

As a final example of *ishikozume* in *Shugendō* we cite the case given by Teraishi. It dates back to 1670 when a *yamabushi* was executed for arson at Dosa in Shikoku. Fortunately the detailed record of this event provides us a much clearer picture of the *Shugendō* appearance of this ritual execution. First of all, in the middle of the

23) Nakayama, *loc. cit.*, p. 349. The word *yanagi* or willow is found in both Jaku-yanagi ("Snake willow") at Mount Kōya and Yanagikura in the present case. *Kura* usually means storehouse, but can also mean the place where something sits or resides. It can even mean the site where a spirit or *kami* indwells; stones in which *kami* dwell are called *iwa-kura*.

24) Fujiwara, *loc. cit.*, pp. 149-50. The eighth day of the fourth month is also important as the anniversary of the birth of Buddha.

execution site they dig a deep, square hole, placing in the middle of it a stone called *banjaku-chū*.²⁵⁾ The criminal is tied in a sitting position to the stone. The *yamabushi* who is the chief priest (*daisen-datsu*) has the first turn; he wraps a small stone in paper, chants the rule of *En no Gyōja*,²⁶⁾ and throws the stone. Thereafter each of the three *yamabushi* with the second, third, and fourth turns pick up a handy rock and throw it. Then others were free to "throw at will," after which they finally killed him with one large stone.

Even the procession for this event is recorded in detail. A number of *yamabushi* precede the criminal with ordinary *yamabushi* instruments and the *gohei* or paper wand frequently used in *Shintō*. The criminal is dressed in his religious robes, except that his head covering (*token*) and surplice (*kesa*) as well as a *gohei* are held in his hand. Other *yamabushi* follow, making a total of about fifty-three *yamabushi* in the procession besides the criminal.

The execution site itself tells us much about the ritual performed there, especially revealing Buddhist influence. The square hole is enclosed in a larger square which is defined by four *gohei* at the four corners. The four *gohei* set the area apart as a holy or ritual site. To the west of this larger square is erected a Buddhist altar with incense and three *gohei*. The four sides of the hole are named in Buddhist fashion as four "gates." The eastern side is the gate of *hosshin* or beginning *bodhi*. The southern side is the gate of *shugyō*²⁷⁾ or asceticism. The western side is the gate of *bodai* or *bodhi*. The northern side is the gate of *nehan* or *nirvāṇa*. (This pattern is also used in the *saitō goma* or fire rite of *Shugendō*, but was used in Japanese Buddhism since Muromachi times for cremation and funeral services.)²⁸⁾ The first stone is thrown from the eastern side, the second from the southern side, the third from the western side, and the fourth and last from the north. It goes without saying that this movement

25) *Banjaku* is a large rock, often the "seat" for mythical lions or Buddhist figures such as *Fudō-myōō*. *Chū* is *hashira* or pillar. The *banjaku* was prominent on the dress of *yamabushi*.

26) The traditional founder of *Shugendō*, also known as *En no Ubasoku*.

27) The text has *odori* or dance for the first character, but this seems to be a misprint and has been corrected by the writer to read "*shugyō*."

28) Shinkyō Mochizuki, ed., *Bukkyō Daijiten* ("Dictionary of Buddhism"), (2d ed., 10 vols.; Tōkyō: Sekai Seiten Kankōkai, 1957), III, 2020-23, the listing "sō" burial or funeral.

begins with the lowest stage of the initial awakening of *bodhi* and end with *nirvāṇa*. This is the overall picture of the *ishikozume* which Teraishi says was still marked in 1818 by an *ishikozume* stone.²⁹⁾

On the basis of earlier examples and this final example, what can be concluded about *ishikozume*? This brings us back to the five problems recognized at the outset, three of which have already been touched on. The first of origin was resolved tentatively in terms of similar burial practices dating back to prehistoric times. Probably *ishikozume* is based on an ancient burial method, and certainly became linked with Buddhist burial symbolism in *Shugendō*. The second problem, the significance of stones, is much more complicated. As a means of execution, of course, the stone represents a way of completely annihilating the criminal. But the stone is also involved in burial itself and may also serve as a means to oppress the spirit of the dead person. This point, especially, requires further investigation.³⁰⁾ The third problem — how a form of execution was simultaneously a form of burial — is basically quite simple. It is not a light thing to take a life and therefore one cannot merely finish with the extinction of that life — rather, one must assure the repose of the spirit or soul of the victim. On the one hand, there may be reverence for the spirit of the dead man regardless of his crime; on the other hand, there may be the fear that if his spirit is not assuaged it may become a harmful avenging force. In fact this provides the foundation for understanding the fourth problem, how execution and burial were linked with ritual. For burial constituted a ritual; many ritual elements have been uncovered in these examples, but none so clearly as the final example. The event is begun with a ritual procession in full ritual dress. The four *gohei*, in particular, set apart the sacred area where the rite is to be held, and the Buddhist symbolism and scriptures lead the victim's soul to the Buddhist ultimate state of *nirvāṇa*.³¹⁾

The fifth and final problem of the social and religious significance

29) Teraishi, *loc. cit.*, pp. 290-91.

30) Ouweland, *loc. cit.*, pp. 67-72, 117-41, has interpreted a great deal of material concerning stones in Japanese folk religion. See also Edwin O. Reischauer, "The Thunder-weapon in Ancient Japan," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, V (1940), 137-41. The writer has touched on "ritual stones" in his unpublished Ph. D. dissertation, pp. 96-104.

31) *Ishikozume* is also interpreted as a means of *nyūjō*, "entering *samādhi*." See *Shinwa Densetsu Jiten*, p. 59.

of *ishikozume* is quite complex, but a tentative answer will be attempted. The nature of the crimes punished by *ishikozume* gives the primary clue. These crimes — adultery, rape, murder, theft, arson, blasphemy (killing a sacred deer), association with outcastes, unregistered rice fields, treason — constituted a threat to the social and religious order.³²⁾ And just as the crime was a threat to the community order, so it was the responsibility of the community to remove this threat. Obviously the ‘spectacle’ also served as a moral lesson to the local community. At the same time it was a community ritual which must be witnessed by all. The manner of execution is in accordance with the previous factors. That is, in order to preserve the socio-religious order which had been violated by this crime, they executed the criminal according to the rules of that order. Thus, simultaneously two aims were achieved: the criminal and his threatening crime were obliterated, while the threatened socio-religious order was strengthened in the process.³³⁾

One might comment also that the analysis of *ishikozume* throws light on the nature of *Shugendō*. It reveals the strength and power of local *Shugendō* headquarters as well as the severity of their rules.³⁴⁾

This subject calls for closer investigation, but I have attempted merely a preliminary interpretation of *ishikozume* as a combination of execution, burial, and ritual.

32) Such crimes as adultery and blasphemy were punished throughout the world by stoning. See “stoning” in the *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Indexes, XIII, 570. The writer has searched through a number of Japanese volumes on the “history of the Japanese legal system” and criminal law in Japan, but has failed to find any reference to *ishikozume* from the viewpoint of Japanese law.

33) Other well-known themes such as the “scapegoat” are interesting in comparison, but *ishikozume* was an extraordinary rather than a periodic rite. (However, even Frazer distinguished “occasional expulsion” and “seasonal and periodic expulsion”; see Sir James George Frazer, *The New Golden Bough*, Theodore H. Gaster, ed., [Garden City, New York: Doubleday, 1961], pp. 300-308.)

34) Wakamori, *loc. cit.*, p. 267, goes so far as to say that *Shugendō* constituted a veritable “secret society.”

THE HEBREW/ISRAELITE WEATHER-DEITY

BY

WALTER GERHARDT, JR.

Moorestown, New Jersey, U.S.A.

The origin and meaning of the deity YHWH as an historic literary form, as well as an indigenous dialectic idiom of the Hebrew/Israelite society, is open to investigation¹⁾. Also, the decipherment of the Hebrew form y-h-w-h (YHWH), for all intent and purposes of the science of orthography and etymology, as well as the corollation of this form, and its variants y-h-w/y-w/y-h, to similar forms in Akkadian and Ugaritic are not as yet conclusive enough to warrant final approval.²⁾ To add further complications to the problem of investigating the archaic literary expression of the deity YHWH as a literate idiom, semitic studies have been partially expressed *via* theological *exposé* which, important for empirical studies, has had limiting effect upon the analytical approach to the study of YHWH as an expression of the Hebrew/Israelite literary mentality. To understand the literary character

1) The formulation and idiomatic expression of the character of the deity YHWH in the Biblical literature is represented by several viewpoints. Since YHWH is the single most important "character" in the Hebrew Bible, continued attention will be given to the orthography, etymology and semantic of the deity.

2) Cf. William Foxwell Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1957), pp. 15-18; 258-263; also cf. *Jour. Bib. Lit.*, XLIII, (1924), pp. 370 ff.; XLIV, (1925), pp. 158 ff.; XLVI, (1927), pp. 175 ff.; LXVII, (1948), pp. 379 f.; Theophile James Meek, "The Origin of the Hebrew God", *Hebrew Origins* (New York: Harper & Row, Publishers, 1960), pp. 82-118; also cf. James A. Montgomery, "The Hebrew Divine Name and the Personal Pronoun Hū", *Jour. Bib. Lit.*, LXIII, (1944), pp. 161-163; G. R. Driver, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XLVI, (1928), pp. 7 ff. In Ugaritic text VI AB iv. 1. 14; šm bny y? il, which this author transliterates as šm bny y[r]il, "The name of my son is ['offspring'] of god"; the reading yw for y? does not seem plausible. For yw = YW/YHWH, cf. Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Manual* (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1955), pp. 125-128. (Cf. Albright, p. 259, n. # 83, where the reading yr, "spawn, offspring" is given for y?; *Bull. Am. Sch. Or. Res.*, # 63, p. 29, n. 36; # 71, p. 39, n. 38. The name of the deity YHWH, according to the present evidence, does not occur in script extraneous to the Biblical literature prior to the 10th century b.c.e.; Cf. *The Meša Inscription*, 1. 18. Cf. E. Dhorme, "Le nom du Dieu d'Israël", *Revue de l'histoire des religions*, (1952), pp. 1 ff.

of the deity YHWH in Biblical literature, investigations must not be confined solely to empirical studies or scientific analogies, but should also include a literary critique since the deity YHWH is expressed primarily through literature contained within the Biblical literary anthology.³⁾

Further difficulties are encountered in considering the literary material of the YHWH idiom due to a correspondance of this material to an historic chronology of the ethno-social development of the Hebrew/Israelite society.⁴⁾ The main difficulty seems to reside in the attempt to reconstruct the Biblical literature, especially the YHWH literary material, into a progressive religious history. However, a "geo-legendary" antecedent is important for correctly understanding the literary expression of the deity YHWH. The Biblical author, assuming an anonymity of authorship, of the Sinai stories depicts YHWH as a tribal deity, or inter-tribal deity, of the Hebrews (ʿibrīm) who resided in the Sinai/Edom environ prior to, and during, the Israelite migration from Egypt to this region.⁵⁾ The Sinai stories suggest that YHWH was known and expressed under several names by a tribal complex, who are classified by the author as Hebrew transients or nomads (Ḥab/pīru), in the role of what might be designated as *numen locus*. Exodus 7.16 contains several clues to the clarification role.⁶⁾ The resident deity of the Sinai/Edom environ, designated "god"

3) Martin Noth, *The History of Israel* (New York: Harper & Brothers, 1960), pp. 128-137; John Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: The Westminster Press, 1959), pp. 129 ff. Cf. also, William Foxwell Albright, *Archaeology and The Religion of Israel* (Baltimore: John Hopkins Press, 1953), p. 12.

4) Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, trans. by Arthur W. Heathcote and Philip J. Allcock (New York: Harper & Brother, 1958), p. 101; cf. Robert C. Dentan, et al., *The Idea of History in the Ancient Near East* (New Haven: Yale University Press, 1955), p. 45; G. Ernest Wright, *The Old Testament Against Its Environment*, Studies in Biblical Theology No. 2 (London: SCM Press LTD, 1960), pp. 20 ff. Cf. also, Albright, *loc. cit.*, p. 12. (Written records are the most reliable means with which to give an accurate interpretation of civilization).

5) ʿibrīm (Hebrews) is a composite ethnic group to which the *benê yiśrāʾēl* (Children of Israel) belong. Cf. Moshe Greenberg, *THE Ḥab/pīru* (New Haven: American Oriental Society, 1955), C. ʿAPIRU-HEBREWS, pp. 91-96.

6) Exodus 7.16a; "YHWH, 'god' of the Hebrews sent me"; 5.1; YHWH ʿēlōhē yiśrāʾēl // 5.3; ʿēlōhē ḥāʿibrīm. It is significant that after identifying YHWH as "god of Israel", Moses encounters Pharaoh's comments. "Who is YHWH?", and "I do not know YHWH!"; then, Moses identified YHWH as "god of the Hebrews" (ʿēlōhē ʿibrīm) which seems to imply that the Pharaoh was

(^ʿlôhîm); in the Mosaic tradition YHWH, is very much in evidence in the Pharaoh/Moses dialogue. It appears, to this writer, as if the Biblical author is using this dialogue as a literary device to explain the origin and locale of the deity YHWH. (No evidence, as yet, has been uncovered to substantiate the "cultic/cultural" dialectic of this deity, i.e., "god" (^ʿlôhîm) or YHWH, as an indigenous resident of the Sinai/Edom region.) For the scholar of literature the deity of Sinai/Edom may be considered an historic entity, but this historicity should not have an uniform chronology of development since the lines in which the concepts of the deity occur are written primarily as literature, and not as historic treatise. The evidence that the deity YHWH is historically and culturally indebted to a prior environ than that of the Hebrew/Israelite complex seems wanting. The cultural *literati* of the Hebrew/Israelite society, contained in the Sinai stories, constantly allude to the idea that the Hebrews (^ʿib̄rîm) are the originators of the deity YHWH. (The form y-h-w-h, and its variants y-h-w/y-w/y-h, belongs to the Hebrew/Israelite dialect and remains exclusively part of the northwest Semitic linguistic family.⁷)

The deity YHWH is expressed in Biblical literature as an "allegorized idiom" of the weather phenomena. YHWH is the personification of environmental forces and energies of weather indigenous to the Sinai/Edom and Syro-Palestinian geographic locales. These forces and energies were of such a major importance to the Hebrew/Israelite society that its *literati* used the highly articulate form of poetry to express its character and reality. The form YHWH, still a semantic puzzle, seems to be some projection of the weather elements, particularly the precipitive elements of the rainstorm. The weather idiom is, and remains, the most important literary vehicle through which to express an empirical concept of the Hebrew/Israelite deity YHWH.

familiar with the name of the deity, or at least the people called Hebrews, but did not know the specific Israelite designate YHWH. YHWH may be considered as a deity of the Hebrews (^ʿib̄rîm) indigenous to the Sinai/Edom region who was embraced by the Israelites due largely to the efforts of Moses.

7) Zellig Harris, "Linguistic Conditions in Syria-Palestine and List of Linguistic Changes", *Development of the Canaanite Dialects*, An investigation in linguistic history (New Haven: American Oriental Society, 1939), pp. 13-80.

8) The occurrence of the "weather-deity" idiom in archaic section of the Hebrew Bible is the basis of this statement, e.g., Judges 5, etc. (Cf. below for literary examples).

No other idiom in Biblical literature supercedes or antedates the weather idiom.⁸⁾ The weather theophany depicted in the dramatic prose of Exodus 19 demonstrates the deity YHWH as a severe weather storm.⁹⁾ The energetic storms of the Sinai/Edom (har sīnai) region have stimulated the Biblical author to suggest a *causal-nexus* for the articulation of the deity in poetic idiom. The literary expression of YHWH as a weather idiom in Biblical literature may be compared with the entire gamut of weather-deities' idioms in the Ancient Near Eastern literary *corpora*.¹⁰⁾ Several important reasons are explainable for the occurrence of the weather-deity idiom in the literature of the Hebrew Bible. First, Israelite cultural mentality as *naïvé* as it seems in the anthropomorphisms of its deity concept is articulating its empirical values of deity which are derived mainly from the rich and varied sources of weather forces that are monumental to the preservation of life and environ survival. Israel's *līterati*, as evidenced in the Biblical literature, were not able to remain aesthetically aloof in their mode of communicating the vital elements of the "precipitive weather". Although the concept pattern of YHWH as a weather-deity underwent certain cultural refinements and social developments due mainly to the evolving socio-economic dialectic of the Israelites which tended to suppress, discard and even modify the more elementary weather characteristics of the deity YHWH, it never was fully emancipated from the *nexus* of its original weather idiom.¹¹⁾ There is communicated in the YHWH idiom and its literary expression the very basic aesthetic and religious values so indicative of the primitive Hebrew/Israelite encounter with the weather phenomena of its immediate environment. The idiom of YHWH as a weather-deity is certainly primitive, but the mode of communicating the YHWH idiom is articulate and poetically sophisticated. The weather-deity idiom is an important part of the Biblical literary tradition. Secondly, the Syro-Palestinian acculturation of the weather-deity idiom occurs in Palestine sometime during the occupation and quasi-sedentary periods of the

9) After careful examination of the dramatic episode expressed in Exodus 19, there seems to be no allusion to a "volcanic eruption". The semantic of the lines clearly indicates a "violent rainstorm".

10) Walter Gerhardt, Jr., *The Weather-God in Ancient Near Eastern Literature with Special Reference to Hebrew Bible* (Philadelphia: The Dropsie College, 1963).

11) Max Weber, *Ancient Judaism* (Glencoe: The Free Press, 1952), p. 297.

Hebrew/Israelite society, c. 11/10th centuries b.c.e., the Biblical period depicted in the writings of Joshua/Judges.¹²⁾ The concept of the weather-deity acquires during this period, i.e., the Canaanite cultural period, a pastoral/agricultural character and is expanded to express a socio-economic role. This development parallels the weather-deity in the more sophisticated Mesopotamian and Canaanite agricultural societies.¹³⁾ Although the author of the Sinai stories emphatically alludes to the fact that YHWH, and Elohim, is a deity of Sinai/Edom before the Hebrew/Israelite = Canaanite cultural assimilation, it is becoming increasingly clear through comparative linguistic and literary studies that the literary expression of YHWH is equally indebted to the cultural/literary environ designated Canaanite.¹⁴⁾ YHWH, during the Canaanite era, is the Hebrew/Israelite adaptation of the agricultural weather-deity Ba'al (Ḥadad). YHWH is expressed as the Ba'al of the Israelite Palestine in much the same manner as the Amorite Marduk is expressed as the Enlil of Babylonian Mesopotamia.¹⁵⁾ Thus, the Hebrew/Israelite *literati* express YHWH in literature of the Hebrew Bible as an idiom of the weather phenomena through the primitive antecedent of the Sinai/Edom theophany as a *numen locus* of that region and the rich and varied agricultural *nexus* of the Syro-Palestinian weather-deity Ba'al (Ḥadad).¹⁶⁾

To substantiate the thesis that YHWH is idiomatically expressed in Biblical literature as a weather-deity the following literary examples are cited. The lines are given in a literary context with no attempt to

12) Noth, pp. 87-108; Albright, *Stone Age to Christianity*, pp. 276-289.

13) Gerhardt, pp. 9-51.

14) H. L. Ginsberg, "Ugaritic Studies and the Bible", *The Bib. Archaeol.* (New Haven: The American Schools of Oriental Research, May 1945), # 2, esp. pp. 53 ff.; also cf. Theodor H. Gaster, *Thespis* (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1961), pp. 23-106. (To the ever growing list of Canaanite/Hebrew literary analogies should be added Judges 5, Psalms 29 and 68. These analogies are clearly seen in the poetic lines of the "weather-deity" idiom.)

15) Édouard Dhorme, *Les Religions de Babylonie et D'Assyrie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1945), pp. 138-150; also cf. Henri Frankfort, et al., *Before Philosophy* (Baltimore: Penguin Books, Ltd., 1954), pp. 189-199; cf. Gerhardt, *op. cit.*, Chap. VI "The Weather-God as Supreme Deity in Syria-Palestine, Ba'al/YHWH Assimilation and YHWH as Ba'al", pp. 217-239.

16) YHWH as a "weather-deity" is part of the cultural category designated Canaanite, i.e., Ugaritic Ba'al (Ḥadad), Syrian Ḥadad, Phoenician Ḥadad, and Hebrew YHWH/Ba'al; cf. Albright, *Stone Age to Christianity*, p. 286; also cf. Isaiah 54.5; II Samuel 2.12; I Chronicles 14.7, etc.

corollate them to a chronology of events or an ethno-social dialectic.¹⁷⁾

Exodus 19.16b/c

And there were thunders and lightnings;
And a dense cloud [was] over the mountain,
And [there was] a very loud thunderpeal,
And all the people who were in the en-
campment were thunderstruck

The weather-deity is depicted in the above lines in a *sui generis* role. These lines express the basic characterization of the weather-idiom. The metaphor *qōl šōphar*, “thunderpeal”, literally “voice of a ram’s horn”, is indicative of the highly poetic character of the weather idiom. In Exodus 19.19; “And there was a thunderpeal [*qōl haššōphar*] sounding [going] forth; and as it became very loud, Moses conversed with it; and the ‘god’ [*hā’elōhīm*] answered [him(?)] in a [thunder] voice”. The dialogue between the “god” (*hā’elōhīm*) and Moses does not progress beyond a “primitive” psychology, i.e., Moses actually conversing with the “thunder” of the mountain storm. This is clearly seen in the dialogue phrase, *mōšeh yēdabbēr // wēhā’elōhīm yāʿanennū bēqōl*, which gives vocal facilities to the thunderstorm.¹⁸⁾ To demonstrate the full meaning of the storm elements, especially the voice, Isaiah 30.30 is a basic example.

Isaiah 30.30

YHWH will cause his [thunder] voice to be heard,
And the descent of his arm(?) shall be seen
In a fierce [wind] storm and flashing
lightning [fire] devouring;
A torrential storm and rainstorm and hailstones

The regular word for “voice”, or “sound”, is *qōl*. Isaiah uses the *qōl* poetically, which is metaphoric, to mean “thunder”; idiomatically,

17) Biblical translations are the work of the writer unless otherwise stated. Transcriptions of textual material are only given when the writer feels it is imperative for textual, philological or semantic clarification.

18) Cf. texts II AB v 1. 70; wtn qlh b^crpt; vii 1. 29; qlh qdš b ^cl y tn; also cf. Gordon, Glossary 1667. qwl: ql, pp. 318-319.

“thundervoice”. The personification of the natural force is so complete that the sound of thunder, for the author, is represented as the voice of the deity. The regular Hebrew word for “to thunder” is *rāʿam*, whereas the poetic form *qōl* is used to show the “thunder” as the voice of the deity. Cf. II Samuel 22.14 // Psalm 18.24, where *qōl* is used in poetic parallel with *rāʿam*; “YHWH thundered from heaven, // And the ‘most high’ gave forth his [thunder] voice”. In I Samuel 7.10b; “And the Philistines drew near to war against Israel; and YHWH thundered with a large [loud] [thunder] voice”, there is a clear demonstration that the “thunder” becomes a *psycho-audio* facility, i.e., the booming voice of the warrior champion of Israel, which routed the Philistines. The idiom *bəqōl-gādōl*, “with a great voice” — “in a loud [thunderpeal]/voice”, in the above line is an important metaphor for understanding the weather-deity. To further illustrate the characterization of the elements of the storm, the lines of Joshua 10.11b/c; “And YHWH threw down upon them hailstones [large stones] from the heaven even to Azekah, and they died; there were many more who died from the hailstones than the ones whom the Israelites killed with the sword”. Exodus 9.23b; “... and YHWH rained hail upon [the] land of Egypt...”, written probably *ex post facto*, coincides with the Joshua idiom of precipitive weather acting the role of a “war hero”. It is little wonder that the author of the Song of Moses (Exodus 15.1-18) could express himself in line three of the poem, YHWH *ʾiš milhāmāh* // YHWH *šēmō*,¹⁹) “YHWH is a ‘man of war’ // [‘The Crasher’] is his name”. The tremendous energy unleashed by the ferocity of the storm has impressed the mentality of the author to put his concept into lines depicting the turning of the battle, the severe inflicting of casualties upon the enemies of Israel, the judgement upon Egypt. YHWH is an *ʾiš milhāmāh* (“man of war”) in the tradition of the weather-deity of the Ancient Near Eastern literary genre.

In the lines cited (Cf. above, Exodus 19.16b) from the storm theophany of Exodus 19, the phrase *wəʿānān kābēd ʿal-hāhār* ... ,

19) The parallelism here is striking. The writer is not merely giving a redundant parallel, i.e., YHWH ... // YHWH ... , but on the suggestion that the deity is an *ʾiš milhāmāh* (“man of war”) he seems to be establishing a basis for the use of a “simile” in YHWH *šēmō* (“Crasher? is his name”). Certainly, YHWH should not be translated twice as YHWH, a proper noun. My suggestion “Crasher” as the translation of the second YHWH is a speculation on the basis of the weather-deity idiom alluded to in Exodus 15.

“And a dense cloud [was] over the mountain ...”; the “dense cloud” is another important element of the characterization of the weather-deity. Exodus 19.9; ... ‘ānōkī bā’ ‘ēlékā be‘āb_h hé‘ānān ..., “... I come to you in a dense [storm] cloud ...”, shows the “body” of the weather-deity. The storm cloud was the meteorological phenomenon through which the weather-deity YHWH was seen and experienced. In Exodus 19.11; “... YHWH will come down upon mount Sinai in sight of all the people”, there is a very important reference to YHWH descending upon the mountain. The appearance certainly was in the ‘ānān kābēd, “dense cloud” (Cf. Exodus 19.16b) and embodied the deity.²⁰) The ‘ānān (cloud) is the most important figure “symbol” of the physical characteristics of the weather-deity YHWH. A vivid description of the role and importance of the ‘ānān (cloud) may be seen in the lines of Exodus 24.15-16; “And Moses went up to the mountain; and the ‘cloud’ covered the mountain. And the kēbōd-YHWH [majesty of YHWH] dwelt upon mount Sinai; and the ‘cloud’ covered it [hār sīnai] six days, and on the seventh day he/it [YHWH] called to Moses from the midst of the ‘cloud’”. Here the author is giving the very basic physical forms from which he derives his poetic qualities, i.e., the ‘ānān kābēd (dense cloud) and the kēbōd-YHWH (majesty of YHWH). The ‘ānān kābēd and the kēbōd-YHWH are in apposition to each other. The relationship is so definite since the “cloud” when it is heavy, dark, full of rain, thunderous and giving forth lightning is the repository of the “majesty of YHWH”, i.e., the ‘ānān kābēd contains the kēbōd-YHWH. The author makes a play on words between the two phrases, ... wáyekam hé‘ānān eṭ-hāhār, and ... wayyiškōn kēbōd-YHWH ‘al-har sīnai (Cf. above for translation) to give the effect of the two entities being interdependent upon each other, yet having separate identities. In Exodus 24.17; “And the appearing of the kēbōd-YHWH (majesty of YHWH) was *like* a ‘devouring fire’ on top of the mountain before the eyes of the Children of Israel”, the author clearly depicts the kēbōd-YHWH as a “simile”, i.e., *like/as* the ‘ēš

20) The symbolic metaphor used by the author of Exodus 19 clearly represents the appearance of the deity YHWH as the ‘ānān kābēd (dense cloud); cf. Gilgameš XI 11. 97-98; i-lam-ma iš-tu i-šid šam-e-e ur-pa-tim ša-lim-tum dAdad (IM) ina lib-bi-ša ir-tam-ma-am-ma, “And a dark [black storm cloud] cloud arose from the foundation of the heaven/s [the horizon], and dAdad continually thundered within it.”

'ōkélet (devouring fire). To show the force of the simile of the "devouring fire" as another important characterization of the weather-deity YHWH, the following lines are cited: Isaiah 66.15a; "For behold, YHWH will come in the lightning" ²¹) and 15d; "And his rebuke in flashing lightning"; Isaiah 30.30b/c; "And the descent of his arm(?) shall be seen in a fierce [wind] storm and a flashing lightning [fire] devouring"; Exodus 19.18b; "YHWH descended in the lightning"; II Samuel 22.9b; "And lightning from his mouth did devour"; Exodus 9. 23b; "And YHWH gave [forth] thunders and hail; and lightning [fire] went earthward"; Deuteronomy 4.24a; "For YHWH your 'god' is a 'devouring lightning [fire]', i.e., "lightning" that has the power to strike with lethal fury and disintegrate that which it strikes. The lightning, poetically described by the Hebrew 'ēš, "fire", or láhab 'ēš, "flaming fire" and 'ēš 'ōkēlāh, "devouring fire" = all meaning "lightning", is the very essence which comprises the kēbōd-YHWH (majesty of YHWH). Sometimes the "lightning" proceeds from the mouth of the weather-deity, other times it is described as the "arm(?)" of YHWH (Cf. above).

To show further expansion of the weather-deity's characterization in varied idioms such as dust storms, swirls of wind and dirt the following examples are given: Jeremiah 4.13a; "Behold, he will come up like 'clouds', and his chariot as a 'dust storm'"; Nahum 1.3c/d; "YHWH, his way is in a dust storm and whirlwind, and his feet are a dust cloud". ²²) The parallels darkō (his way) and raglāyō (his feet) are two facets of the same phenomenon, i.e., "dustclouds" which rise from the desert (Negev), the dry dusty ground, and are so indicative of the evidence of the "spirit" (the blowing wind) of the weather-deity

21) Cf. Job 1.16; "While this one was still speaking, there came yet another one, and said, 'A lightning [fire] of god fell from the heaven, and has burned [up] the sheep, and the servants, and consumed them; and only I escaped alone to tell you'"; 'ēš equals "lightning", esp. the lightning which has the power to strike with lethal fury. Cf. Akkadian išātu(m), OECT 6. pl. 8K.5001.9; šēg. izi. na4. bi.ta.gú.irim.ma (mušaznim abnī ū išāti eli ayābī), "He [EN.LÍL] who makes [hail] stones and lightning [fire] rain upon his enemies"; also cf. Gilgamesh VIII iv 1. 17; ibriq birqu innapih išātu, "Lightning flashed, lightning fire kindled"; here birqu //išātu; cf. CAD -h/i, vol., išātu(m). Cf. Psalm 18.9b; "And lightning [fire] from his mouth did devour".

22) Cf. Gaster, (2), "and a cloud is the dust at his feet", p. 143 (Gaster's translation represents a different viewpoint).

YHWH. The author's imagination recounts the dust storms created by the chariots rumbling across the desert and the trampling feet of the military. The author parallels these two impressive military acts to the effect created by the wind and storm.

The weather-deity YHWH is also depicted by the Biblical writers as a *dramātis persōna* who plays the role of an avenger. The following example dramatizes this role.

Judges 5.4-5 ²³)

O YHWH, in your march from Seir,
In your processional march from the field of Edom,
[The] land shook; also, the heaven/s dropped [water];
Yea, the clouds dropped water [rained],
The mountains streamed before YHWH,
Even Sinai ²⁴) [streamed] before YHWH, 'god' of Israel

The above lines are an ancient poem to the exploits of the weather-deity YHWH in his role as a torrential rainstorm. The hills literally

23) Psalm 68.8-9;

O Elohim, in your march before your people,
In your processional march from Simon; Selah
[The] land shook; also the heaven dropped
[water] before Elohim;
Even Sinai [...] before Elohim,
'god' of Israel

Cf. II Samuel 22.8 for an analogy to the "land" shaking from the fury of the weather-deity. The appearance of Elohim as the *dramātis persōna* in the poetic lines of the Psalmist gives some credence to the suggestion that the weather-deity was known as Elohim ("god") as well as YHWH. Both sets of lines, i.e., Judges 5.4-5 and Psalm 68.8-9, belong to the same literary tradition, but each reflects a different adaptation to an expression of deity. It is most important to notice the emphatic shift from the highly subjective vocative "O YHWH" // "O Elohim" in the opening lines to the objective (Adverbial phrase), i.e., *mippēnē* YHWH (Before YHWH) // *mippēnē 'elōhīm* (Before Elohim). This shift brings about a dramatic expression of the event of the poem.

24) In the opinion of this writer, *zēh sinai* is not an "epithet" describing the *theo-locale* of YHWH, or Elohim. To my knowledge, there is no Biblical tradition that alludes to *zēh sinai* as a title of the weather-deity. *Zeh* cannot be used in the sense of a demonstrative pronoun, i.e., "this one" or "this one Sinai", but is used as an intensive particle, i.e., "even", to show the diminutive sense of "*zēh sinai nāzal*", "even Sinai dropped", in descending parallelism to "*hārim nāzēlū*" (Cf. above for trans.). For a different opinion, cf. Albright, *Stone Age to Christianity*, p. 261.

washed out as great cloudbursts of water fell from the skies. The poet likens the progressive elements of the rainstorm as an advancing army marching toward the field of battle which quakes the land and drenches the terrain with its fury. So it is with the weather-deity YHWH, “god” of Israel and Sinai/Edom. In the lyric poem ascribed to David, II Samuel 22, lines 14-16 are *apropos*; ²⁵⁾

YHWH thundered from heaven,
And ‘the most high’ gives [forth] his
[thunder] voice;
And he sends arrows,
And scatters lightning,
And . . . [...?]. ²⁶⁾
And the straits [channels] of the sea
[Yam] are revealed,
[And] the foundations of the earth uncovered,
At the rebuke of YHWH ²⁷⁾
From the breath [wind] of his nostrils

Here a submerged myth, seen especially in the idioms ‘apîqê yām ²⁸⁾ (straits of Yam) and mōsdōt tēbel (foundations of the earth), shows a reference to the ancient concept of the deliberate encounter between the “sea” and the weather-deity of precipitation. ²⁹⁾ The constant confrontation between these ancient archenemies provide a significant part of the drama of the weather-deity. The above lines clearly represent the deity YHWH as a personification of the storm elements as seen in the phrases yitten qōlō (he gives his thundervoice); yišlah ḥaṣṣîm (he sends arrows) and yepîšēm bārāq (he scatters lightning).

At the breath wind of your nostrils

25) Psalm 18.14-16.

26) This line is problematic. The tripartite parallelism is incomplete due to the/a missing noun in the third coupling, i.e., wayyāhōmēm [...?].

27) Cf. texts II AB iv 1. 22 and II AB i 1. 6 where il mbk nhrm // qrb apq thmtm; Job 6.15; nāḥal ká‘apîq; Isaiah 8.7b; we‘ālāh ‘al-kal-‘apîqāyō.

28) For gā‘ar, cf. III* B b 1. 22; bhm yg‘r b‘l . . . ; III* B a 1. 28; bšm tg‘rm ‘ttrt b‘l aleyn b‘l.

29) Gaster, pp. 23-106.

the waters were dammed,
;
 30)

These lines which occur in the Song of Moses are extremely archaic and possibly contain a reference to the thematic schema of the “combat” between the personified elements of bodies of water, i.e., “the sea/the sea-lake” and the weather-deity. The effects of the wind storm upon large bodies of water is reflected by the poets in the drama of the struggle of weather elements and the “combat” between “order” and “chaos”. 31)

Perhaps the one of the important arguments for YHWH as weather-deity is found in a syncretism of YHWH/Baʿal on the basis that Ugaritic literature occurs in Hebrew Bible. These literary enclosures still retain their authentic Canaanite cultural and religious character. Psalm 29, according to Ginsberg and others; this author included, is a complete Canaanite poetic composition which reflects a geography indigenous of Phoenicia. 32) One line will suffice here.

Psalm 29.3

The [thunder] voice of YHWH is upon the water/s;
 ‘God’ of the ‘majesty’ causes thunder [thunders]
 [The thundervoice of] YHWH is upon many waters 33)

30) The vocabulary of these lines is understood implicitly, but there seems to be a significantly submerged mythology to warrant careful consideration of their translation. The phrase *tehōmōt beleh-yām* is problematic.

31) Gaster, *loc. cit.*; S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion* (London: Hutchinson’s University Library, 1953), Chapter VI, Babylonian and Assyrian Mythology, pp. 56-63. Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology* (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1944), Chapter III. Myths of Kur, pp. 76-96. This theme is an extremely popular one in Ancient Near Eastern literature.

32) Cf. above, n. # 14; also cf. Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel’s Worship*, trans. by D. R. AP-Thomas, I (New York: Abingdon Press, 1962); John Hastings Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1944); esp. cf. H. L. Ginsberg, “A Phoenician Hymn in the Psalter”, *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti* (Roma: 1935), pp. 472-476; *The Anchor Bible*, Psalms I, Vol. # 16, trans. with intro. and notes by Mitchell Dahood, S. J. (Garden City: Doubleday & Company, Inc., 1966), pp. 174-180.

33) Restore *qōl* in 3c on the basis of poetic parallelism, i.e., 3a... *qōl* YHWH ʿal-hammāyīm // 3c; *qōl* YHWH ʿal-māyīm rabbīm.

Psalm 68.33-34

O Kingdoms of the land, sing before the 'god',
 Sing praises unto 'Adōnāy — Selah;
 Before the 'Rider of the [in the] Heavens',
 Yea, the heavens of old [ancient times]:
 Listen! he gives forth his [thunder] voice,
 his mighty [thunder] voice

Not only has YHWH been placed in the exalted role of the weather-deity Ba'al, but is also identified with the agricultural area of Canaan and the weather-deity's significant "genius" of vegetation and the rain cycle. However, to this author's knowledge, no literary expression is extant in the Biblical literature which depicts YHWH in the traditional fertility role comparable to the weather-deities in the Ancient Near Eastern literature.³⁴⁾

Zechariah 10.1

Request rain from YHWH in a season of spring rain,
 YHWH, who makes thunderbolts;
 And he[it] will give rain showers to them,
 to every man herbs [greens] in the field³⁵⁾

34) For general ref., Cf. Mircea Eliade, "The Spouse of the Great Mother", *Patterns in Comparative Religion* (New York: Sheed & Ward, 1958), pp. 239-264.

35) Cf. Genesis 2.5-6;

When all vegetation of the field
 was not yet on the land,
 And when all cultivated herbs of the
 field had not yet sprouted,
 For YHWH had not caused rain
 [had not rained] upon the land;
 Thus, mankind was not able to work
 [till] the dry ground:*

So, rushing water * [water-course water]
 came up from the land and watered the dry ground

* This author trans. we'ādām 'āyin lā^{ca}ḥōd et-hā'adāmāh as the context implies, not according to the story of creating mankind. * 'ed, "rushing water" (innundation); certainly not "midst" or "dew". Cf. Job. 36.27; yāzoqqū mātār le'ēdō, "The rain [drops] are refined? for his innundation [water-courses which overflow]"; cf. Akkadian ēdū(m), "rushing water, overflowing waves", and Sumerian IĪ (a. engur) = Akkadian nāru(m), "Water-course, canal, river". (ēdū(m) may be a Sumerian loan word in Akkadian and may have passed into Hebrew as 'ēd *via* Akkadian.) The above lines show the weather-deity as the *genius* of the rain-producing vitality of the vegetation cycle.

Cf. Deuteronomy 11.11-17 for the full significance of YHWH's identification with the agricultural processes; especially line 12; "A Land for which YHWH your 'god' cares [assumes the responsibility]; the eyes of YHWH your 'god' are continually on [upon] her [it], from the first season even until the last [end] season". (YHWH would have been of little utility to the Israelites in Egypt because of the method employed in irrigating the crops, i.e., inundation.) In Psalm 65.10-14 there occurs a beautiful eulogy to the weather-deity. Although YHWH is not specifically mentioned in the text, there is a reference to a 'elôhîm b'ešyîyôn ('god' of Zion) which could easily refer to YHWH. Line 10; "You cared for the land and overflow upon it [give abundance to it], you greatly enrich it [with flora]; the canal [for the rain] ³⁶ of the deity is full of water; you meted grain for them, yea, you proportioned it". The remainder of the eulogy reveals the direct characteristics of the weather-deity during the rainy season when the ground is softened, the plowed ridges are settled and the precious growth of vegetation begins. Equally as important is the fertility poetry found in the writings of Hosea. Cf. especially 2.23-25; "And it shall be on that day I will answer, says YHWH, I will answer the heaven/s and they shall answer the land; and the land shall answer the grain [corn(?)], the must and the fresh oil, and they the grain, wine and oil shall answer: 'god' (i.e., YHWH) fertilizes ³⁷ [sows seed]; and I will sow her (i.e., Israel), myself, in the land".

Even in the stories which have a negative or nullifying philosophy on the YHWH/Ba'al assimilation, e.g., I Kings 18, where the Elijah (Eliyāhū) of the story seems to be a devout YHWH cultist and is opposed to the Tyrian cult of Ba'al, there seems to be no appreciable difference in the representation of YHWH and Ba'al; for each case represents YHWH in a competitive role with Ba'al. Cf. lines 1c; "Go reveal yourself to Ahab, and I will send rain upon the dry ground", 24b; "And the 'god' who answers with lightning-fire, he is the 'god'", 38; "And the [lightning]-fire fell and consumed the burnt-offering, and the wood, and the stones, and the dust, and licked up the water which was in the trench", *et al.* However, a variation to the traditional Elijah stories occurs in I Kings 19.11-12 where seemingly

36) Cf. Job 38.25 and Akkadian palgu(m), "canal".

37) Read yizrā^c-el for the textual yizre^ce'l which is impossible.

the weather theophany is suppressed, or, as this author maintains, modified.³⁸) I Kings 19.8-18 represented a idomatic correlate to Exodus 19.9-25 since the compiler of the Elijah stories uses the Horeb (Sinai) locale for his dramatic dialogue between Elijah and YHWH. Most of the weather elements necessary for a weather-deity theophany are present, except the ʿānān kābēd (dense cloud), the qōl šōpher (thunderpeal), or the qōl in poetic parallel with ráʿam as II Samuel 22.14 // Psalm 18.24 (Cf. above). Possibly, the phrase of line 11b; “And, behold, YHWH is passing over . . .” followed by a series of weather forces, then negated by a series of weather elements establish the presence of YHWH. However, the archaic or traditional vehicles with/through which the weather-deity communicates with his subjects seem to be obsolete in the Elijah encounter of YHWH on mount Horeb. A new vehicle, and seemingly more poetically sophisticated, is established, i.e., the qōl dʿmāmāh daqqāh, “A [thunder(?)] voice of a lull [low calm]” — traditional trans. “A still small voice”.³⁹) In any case YHWH still seems to be a resident deity (*numen locus*) of Sinai and does not in the mentality of the writer transcend the “primitive” locale of the weather-deity.

The summation of the literary qualities of the weather-deity perhaps reside in the following lines.

Job 36.27-30

For he [YHWH] sucks up water-drops,
 [And] rain-drops are refined for his in-
 undation [water courses which flood],
 Which the skies stream
 [And] flow upon a multitude of men.
 Can anyone understand the spreadings of the clouds,
 [And] the thunderings of his residence?
 Behold, he scatters his lightning about him,
 And covers the roots [origins] of the sea ⁴⁰)

38) In I Kings 19.11-12, some advocate that these lines represent an aborting of the weather elements from the deity YHWH. Cf. Bernhard W. Anderson, *Understanding the Old Testament* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1957), pp. 210-212.

39) The KJV, RSV, JPS and ARV of the Bible all trans. thusly.

40) Again a ref. to the vortical victory of YHWH over the “sea”.

This dynamic deity, i.e., the weather-deity, is the expressed characterization of the vital and important element of all life. The personification of the basic forces and energies of the weather have provided the authors of Biblical literature the *modus* for articulating their empirical values of life in the environ of Sinai/Edom and Syro-Palestine.

SHORTER NOTE

THE CONVERSION OF ADIABENE TO CHRISTIANITY

By the time of Trajan's invasion of Adiabene in 115 or 116¹⁾, the satrapy had been ruled by a Jewish dynasty for more than seventy-five years.²⁾ According to the Chronicle of Arbela³⁾ Christianity firmly rooted itself in Adiabene in Trajan's time. This tradition has been rejected by several historians, most notably F. C. Burkitt⁴⁾. Here I shall reconsider it.⁵⁾

I

THE ARBELA TRADITION

The Chronicle of Arbela, which was written in the 6th century by Mešihazekha, tells us that Pekidha was the first bishop of Adiabene, and Samson the second, the latter serving for seven years after the siege of Trajan.⁶⁾ The source for these statements, Abel the Teacher, provided additional data of Parthian times (p. 11). Since Samson was martyred by Xosroes in 123, the Chronicle assumes that Christianity reached the satrapy about 100 A.D., according to Sachau (p. 13), who considers the tradition sound. He points out that Abel had access to the archives of the Arbela diocese. The following two centuries (123-316 A.D.) saw the following bishops in Arbela:

1) For a discussion of the difficult problems of chronology and strategy, see F. A. Lepper, *Trajan's Parthian War*, Oxford, 1948. Lepper questions whether Trajan even meant to make a province of Assyria out of Adiabene (p. 152), following V. Chapot and E. Albertini. Compare David Magie, *Roman Rule in Asia Minor*, (Princeton 1950) p. 608, 672-3, 686, 1554.

2) See my "Conversion of Adiabene to Judaism", *JBL* LXXXIII, 1, 1964, p. 60-66. The king in Trajan's time was apparently called Mebarsapes according to Dio 68.22.2. Justī (*Iranisches Namenbuch*, repr. Hildesheim 1963, p. 202) knows of no other examples of the name.

3) Ed. Eduard Sachau, *Die Chronik von Arbela* (Berlin, 1915), (in the *Sitzungsber. d. Preus. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*).

4) F. C. Burkitt, "Syriac-Speaking Christianity", in *Cambridge Ancient History*, XII, pp. 493-6.

5) Further discussion of Adiabene in the Parthian period will be found in N. Pigulevskaja, *Les Villes de l'État Iranien aux Époques Parthe et Sassanide* (Paris and The Hague, 1963), pp. 52-78, 113-115, 121, 173, 238, 243, and Louis Dillemann, *Haute Mésopotamie Orientale et Pays Adjacents, Contribution à la Géographie Historique de la Région du Ve S. Avant l'Ère Chrétienne au VIe S. de Cette Ère* (Paris, 1962), pp. 112, 273-286; on the Jews there p. 99, etc.

6) All page references to the Arbela Chronicle follow Sachau.

Isaac	13 years	ʿEbedhmešihā	35 years
Abraham	15 years	Ḥairan	33 years
Noah	16 years	Šahlupha	15 years
Vakanz	4 years	Ahadhabhuhi	18 years
Abel	—	Šeriʿa	— years

As for the missing forty-four years, Sachau divides those years between the two the length of whose episcopates is not definitely known. Sachau concludes: "dass das Christentum jenseits des Tigris viel älter ist, als man bisher wissen konnte und vermutete, und dass seine ersten Anfänge ungefähr bis zu dem Jahre 100 n. Chr. hinaufreichen."

According to Abel the Teacher, Pekidha, the first bishop of Adiabene, had met the apostle Addai in person (p. 42). He was the son of a poor man, who was in the service of a Magus. But Pekidha was greatly impressed by a miracle of healing which Addai performed, and accepted his gospel, after several years of study returning to his native city to teach the new faith. After his death, six years passed before the bishop of Bet-Zabhdai, Mazra, came to Arbela with a caravan of merchants. He found the small Christian community and ordained Samson, the servant of Pekidha. Samson made numerous converts among Mazdeans, and was, as a result, martyred. His successor, Isaac, served a numerous community of Christians.

II

AN ARMENIAN TRADITION ON ADIABENE

Moses Xorenazī provides (II, 57) an interesting tradition about events in the time of Trajan's invasion.⁷) He reports that the Amaduni, a family of Jewish origin, came to Armenia during the reign of Ardašes, at the time of Trajan's invasion, from the eastern part of the country of the Arik. The family was descended from 'a certain Manue.' The name of Samson was carried by his son, as it was 'a Jewish custom to give the name of their ancestors to their descendants, in the hope that these names would be suitably applied.' The Amaduni had achieved honor in the 'country of Arak,' near Ahmadan (Hamadan). Xorenazī does not know why they came to Armenia, but they were well received and became important noble family. 'The Persians still call them Manuyans, in the name of their ancestor.'

I cannot explain the name Amaduni. Manue, however, is an Armenian form of the well-known name Monobazes, which exists also in Parthian. The Parthian form is M^aN^aW^aZ, and the Armenian was therefore a representation of the consonantal form.⁸) If so one must recall that

7. See my "Jews in Pagan Armenia", *Journal of the American Oriental Society* LXXXIV, 3, 1964, 230-240, esp. 239-40.

8) See Heinrich Hübschmann, *Armenische Grammatik*, I, *Armenische Etymologie* (Repr. Hildesheim, 1962), p. 50 s.v. (Manavaz) = Gr. Μονόβαζος

"the house of Monobazes" was, in fact, the ruling dynasty of Adiabene. We have no information about the house of Monobazes after the Jewish War against Rome (66-73).⁹⁾ If, however, Xorenazi's Amaduni were actually identical with the ruling house of Adiabene of former days, then one may conjecture that the house of Monobazes fled eastward in the face of Trajan's invasion of the country. We know that Mebarsapes, king of Adiabene, had imprisoned Trajan's emissary, Sentius, and had, in consequence, been deposed. Having to flee, the royal house could not have turned west or northward, since Armenia was already in Roman hands, and for the same reason could not flee to the south. The nearest unoccupied territory was eastward, at Hamadan. After Trajan's retreat, the royal house did not return to Adiabene. The reason may have had to do with the continuing resentment of part of the nobility against the conversion of the monarchy to Judaism. We know that such had been the case in the time of Vologases' invasion of the satrapy, ca. 50 A.D.

At that time, the nobility expressed keen resentment against the conversion of the ruling house to Judaism. One may suggest that the Monobazes was replaced by a Mazdean monarch, and therefore was unable to return. The Arbela Chronicle supports such a conjecture.

What is especially interesting is the fact that the name of Samson was, according to Xorenazi, particularly prized by this Jewish family. This same name was, as we have seen, associated with the Christian community of Arbela. On such a flimsy basis, one may only conclude that the ancient biblical hero held an important place in the imagination of Adiabenean Judaism and Christianity, for so the Arbela Chronicle explicitly states (p. 44, trans. Sachau):

Der Simson des Alten Testaments hat durch seine Kraft die Philister in die Flucht geschlagen und unterjocht, und der Simson des Neuen Testaments hat durch die Macht seines Herrn durch sein Fasten und seine Keuschheit die heidnischen Philister seiner Tage unterjocht und sie unter das Joch des Dienstes des Messias gespannt, da sie seine Bande nicht zerreißen konnten . . . Im Alten Testament hat er (sein Herr) seine Kraft gezeigt, im Neuen seine Gnade. Mögen seine Kraft und seine Gnade bei uns sein alle Tage.

(But Samson played no analogous role in contemporary rabbinic Judaism, if the fact that no Talmudic rabbi ever bore the name is significant. According to J. Z. Lauterbach, "Even in the Talmudic period many seem to have denied that Samson was a historic figure; he was

and F. Justi, *op. cit.*, s.v. Manavaz, p. 189. This particular foreigner was a Jew, and the association with the house of Monobazes is obvious. But the name was also a good Armenian one.

9) See Josephus, *Antiquities* XX. 2. 2., and Tacitus, 15.1.14.

apparently regarded as a purely mythological personage.”¹⁰) If this is so, then one may have further reason for believing that Judaism in the northern part of the Mesopotamian valley differed substantially from that in the south.)

III

THE RELIABILITY OF THE ARBELA TRADITION

Oriental traditions are notoriously difficult to assess historically. That is no reason however either to accept them at face value, or to dismiss them out of hand. The Arbela Chronicler claimed that Christianity reached Adiabene before the fall of the Arsacids, and probably much before that, and presented episcopal records to show that by 224 A.D., there were already twenty bishops in eighty-one sees in the western satrapies of the Iranian Empire (though none in Nisibis or in Seleucia-Ctesiphon, Sachau pp. 61-2). Whether the detailed accounts of individual bishops' lives are sound or not we shall never know. All we have is a tradition that Christianity took root very early in Adiabene.

This tradition, on the face of it, is not unreasonable, even though its details pose difficulties. From Acts 2.9¹¹) it is clear that the existence of Christianity was known to Jews across the Euphrates well before 100 A.D., though we do not know whether some of them accepted it or not, nor do we know anything further about their religious convictions. In the Roman Empire, Christianity found its earliest adherents among Hellenistic Jews, who were allegedly more willing to accept the Christian interpretation of prophetic promises than were Palestinian Jews. In the Parthian Empire, some Jews were no more literate in the Hebrew language and classical traditions than were those in Alexandria, for we know that translations of Scripture into “Elamite” and “Median” for Jewish readers were prepared in the Tannaitic period, according to Bab. Talmud Shabbat 115a, where we are told that such translations, among others, may be saved from a fire on the Sabbath even though they may not be read. It is not unreasonable to suppose that such Jews, like similar ones in the Hellenistic world, would have provided a promising audience for Christian missionaries. Nor is it far-fetched to infer that Adiabenians, who were influenced by the

10) J. Z. Lauterbach, “Samson in Rabbinical Literature”, *Jewish Encyclopedia* XI 1-2. See also Louis Ginzberg, *Legends of the Jews* (Philadelphia, 1947), IV 47 f. He was regarded as a profligate, and VI, 201 n. 101, Samson was regarded as one of three least worthy of the judges.

11) On Acts 2.9, see Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Gottingen, 1959), pp. 133-5; F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity, I, The Acts of the Apostles* iv. *English Translation and Commentary* by Kirsopp Lake and Henry J. Cadbury (London, 1933), pp. 18-20.

newly-converted Jews of the royal house, and who do not seem to have had among them Tannaim or other Jewish authorities, similarly adopted the new faith, though Xorenazi's tradition suggests that the house of Monobazes itself did not. We know that in Edessa, Jews were Addai's first followers, and gained for him a hearing before King Abgar.¹²⁾ Likewise in Adiabene the presence of Jews must have facilitated the establishment of Christianity.

F. C. Burkitt dates the mission of Addai in Edessa at the last third of the second century. Since Addai allegedly played the same role in the foundation of Adiabenean Christianity by converting Pekidha, Burkitt rejects the chronology of the Arbela chronicle. He says that the names of the bishops may be genuine, but the lengths of their episcopates and the serious gaps between them "seemed designed to bring up the establishment of the mission into early post-apostolic times. That a Syriac-speaking Christianity was introduced into Adiabene and that there were bishops in Arbela before the collapse of the Parthian Empire may be granted, but it is all subsequent to the conversion of the king of Edessa."¹³⁾

I share Burkitt's skepticism of the oriental traditions. One may always argue about how fictitious episcopal lists may be, for there is massive evidence that such lists were intended to demonstrate that the several churches that preserved them date back to apostolic times. Yet skepticism should apply with equal force in studying all traditions. One cannot very well accept the historicity of the Edessan traditions to the extent that Addai is treated as a wholly credible historical figure, on the one hand, and at the same time deny the historicity of the Arbela account because this same Addai figures in it and thus seems to present an anachronism. We ought not to place too great stress on the participation by Addai himself in the conversion of the first Christians in Adiabene. Rather, one should keep in mind that three personalities were invariably associated with the early apostolate to Mesopotamian lands, Thomas, who went on to India, Addai, and Mar Mari.¹⁴⁾ It was perfectly natural for the Adiabenean church to associate the name of Addai with the conversion of the satrapy. Yet that fiction — if it was a fiction — does not disqualify the more fundamental tradition,

12) I have discussed these traditions in "Studies on the Problem of Tannaim in Babylonia (Ca. 130-160)", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXX, 1962, pp. 87-91. A full bibliography will be found there.

13) Cited above n. 4.

14) See B. Spuler, "Die Nestorianische Kirche", *Handbuch der Orientalistik*, ed., B. Spuler et al., VIII, *Religion*, ii. *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (Leiden and Cologne, 1961), p. 120. Spuler also cites Mar Mari, but he lived much later than the period under discussion. See also W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im Ältesten Christentum*, 1934,, *pass.*

preserved by the Adiabenean see, that Christianity reached Arbela about the time of Trajan.

I think it more reasonable to reassess the Addai tradition in the Edessan church. As Burkitt himself pointed out¹⁵⁾ the two traditions surrounding Addai's conversion of Edessa themselves exhibit fundamental contradictions. One of these traditions placed Addai and Abgar in the time of Jesus himself, and both of them exhibit chronological difficulties of the sort which Burkitt cites in rejecting the Arbela tradition. According to the tradition that Addai and Abgar were Jesus' contemporaries, Addai could well have gone on to Adiabene before 100 A.D. The literary evidence does not, therefore, decisively *prove* that Addai's coming to Adiabene *had* to antedate his appearance at Edessa. I do not for one minute suggest that these traditions are sound. I merely suggest that the Edessan traditions are by no means sufficiently consistent or chronologically convincing to force us to reject the Arbela tradition which places the conversion of the first Christians there at about 100 A.D., if that tradition seems on the grounds to be plausible.

It is, in my opinion, entirely plausible. What probably happened is that Christianity reached Adiabene in much the same way as it reached Edessa, namely, through the adherence of some of the local Jewish community to the new faith. In both places the presence of Judaism must have been decisive, for, when all is said and done, these are the *only* eastern churches which claimed to date as far back as 100 A.D., (though not alone in claiming apostolic succession) and in both of these cities there existed considerable Jewries. Yet the character of Judaism in the two places must have been equally important.

Christianity made no progress at all in Nisibis, which was not far from Edessa, during Parthian times, nor was there a bishop in Seleucia-Ctesiphon, at the heart of Babylonia, before the early fourth century. What these two centers had in common was the presence of important Tannaitic academies. That in Nisibis was headed by R. Judah b. Bathyra through much of the second century, and from ca. 135 to ca. 145, the most important students of R. Akiba lived there as well. There were Tannaitic authorities in Babylonia as well, and an academy was founded by the disciples of R. Ishmael in Huzal, where Babylonian Tannaitic authorities such as R. Ahai the son of R. Josiah, R. Hiyya, Issi b. Judah, and Samuel studied.¹⁶⁾ Thus it may reasonably be inferred that where Tannaitic Judaism was strong among Jews in the Parthian Empire, there Christianity made little progress, while where Tannaitic Judaism was weak, or where the authority of the Tannaim

15) F. C. Burkitt, *Early Eastern Christianity* (London 1904), pp. 1-39.

16) *PAAJR* XXX, 91-104.

did not reach, as in Edessa, Adiabene ¹⁷), and probably also Dura ¹⁸), there Christianity found a sympathetic hearing among the Jews.

Dartmouth College

JACOB NEUSNER

17) There is acitation of a R. Jacob of Adiabene (Bab. Talmud Bava Batra 26b), but we know nothing more about him than that he asked a question of the late third century Babylonian Amora, R. Hisda.

18) I believe that Erwin R. Goodough is correct in maintaining that Dura Jews were deeply Hellenized. See his *Jewish Symbols in Greco-Roman Times* (N.Y. 1964), IX-XI, and my "Judaism at Dura Europos", *History of Religions* IV, 1964, pp. 81-102.

BULLETIN

LE COLLOQUE INTERNATIONAL SUR LES ORIGINES DU GNOTICISME (MESSINE, AVRIL 1966)

Le Colloque international sur les origines du gnosticisme s'est tenu à l'Université de Messine du 13 au 18 avril 1966, avec la coopération de la International Association for the History of Religions et de la Società italiana di storia delle religioni, et grâce aux subventions financières du Ministère italien de l'instruction publique et de l'Université de Messine.

Le Colloque a eu le but d'examiner la question des origines (et de la définition) du gnosticisme du point de vue de l'histoire des religions. Il ne s'agissait pas précisément de l'application pure et simple de la méthode *religionsgeschichtlich*, qui, depuis les *Hauptprobleme der Gnosis*, avait fait ses preuves justement sur ce terrain; en effet on est aujourd'hui, avec les progrès de la méthode comparative (historique et typologique, ou, mieux, les deux ensemble), bien conscient que l'identification de thèmes et motifs doctrinaux, mythologiques ou culturels qui préexistent au gnosticisme ne signifie pas nécessairement l'„Erklärung” historique de celui-ci, étant donné qu'un mouvement religieux et une conception religieuse ne résultent que de la totalité de leurs aspects essentiels. Il s'agissait, au contraire, de faire oeuvre de comparatistes, en éclaircissant les différences qui situent le gnosticisme par rapport, soit à une „gnose” entendue dans le sens le plus large d'une „connaissance des mystères divins réservée à une élite”, soit aux grands courants religieux de son âge: le judaïsme (auquel certains aspects particuliers des nouveaux textes de Nag Hammadi nous rappellent continuellement, bien que dans l'absolue différence des contextes idéologiques), le christianisme, les milieux religieux iraniens, l'orphisme, le milieu hellénistique, voire l'Inde des Upanishads etc. Une fois les différences appréciées, on pouvait tenter, et on l'a fait, de rattacher l'expérience du gnosticisme à certains de ces milieux religieux, qui sont caractérisés par des formes de dualisme anticosmique, fondé sur une conception moniste-dualiste qui réalise ce double mouvement de dégradation (devolution) et de réintégration du divin dans lequel la plupart des congressistes ont vu la caractéristique fondamentale de la pensée du gnosticisme.

Soixante-neuf savants ont participé personnellement au colloque, quinze autres ont envoyé des textes. Les relations discutées (dont le texte avait été diffusé dans les mois précédents) ont été 49, la prolusion

et les trois conférences générales y comprises. On doit y ajouter 15 relations envoyées par les membres du Colloque qui n'ont pas participé personnellement (et qui avaient été pareillement diffusées), 10 textes supplémentaires (postscripta) et le Rapport scientifique général du Colloque.

Un texte final, présenté par un Comité restreint, a été discuté dans la séance finale (voir ci-dessous). Un vœu souhaitant l'appui financier pour la publication définitive des codex de Nag Hammadi, et formulé par un comité formé par MM. SÄVE-SÖDERBERGH, KRAUSE et ROBINSON, a été adopté et envoyé à l'UNESCO.

Conformément aux décisions adoptées pendant le Colloque, les Actes seront publiés en deux volumes, et contiendront toutes les contributions envoyées par les membres du Colloque, y compris ceux qui n'ont pas participé personnellement; ils contiendront aussi l'abrégé des discussions et les documents annexés au dossier.

A la fin du Colloque, le responsable du Comité d'organisation a annoncé qu'une deuxième rencontre sera organisée dans le futur par l'Université de Messine, sur le thème des évangiles de Nag Hammadi, et en général sur le thème: histoire du christianisme et histoire du gnosticisme.

Les travaux du Colloque

La prolusion a été tenue par M. G. WIDENGREN, sur le thème *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions*: la thématique *religionsgeschichtlich* concernant l'histoire et la phénoménologie du gnosticisme a été particulièrement considérée.

Un *Rapport* général sur les textes présentés avait été entretemps distribué. Les conférences générales ont été les suivantes:

M. KRAUSE, *Der Stand der Veröffentlichung der Nag-Hammadi Texte*.

H. JONAS, *Delimitations of the gnostic phenomenon — typological and historical*.

R. M. GRANT, *Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif*.

On doit ajouter le texte envoyé par A. BÖHLIG, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag-Hammadi*.

Les travaux se sont déroulés selon les thèmes suivants: ¹⁾

- I. *Le problème et les textes*: relations de J. ZANDEE (IVe écrit du Cod. Jung), H. I. MARROU (valentinian. et théologie de l'histoire), T. SÄVE-SÖDERBERGH (Ev. Th.), J. FRICKEL (Apoph. Megale).

¹⁾ Les titres sont en abrégé; ils sont omis quand ils résultent assez du titre de la section.

- II. *Qu'est-ce que le gnosticisme?*: relations de Th. P. Van BAAREN et S. ARAI (définition du gn.), A. BRELICH (mythologie et gn.).
- III. *Le gnosticisme et l'Iran*: relations de A. BAUSANI, A. CLOSS, G. GNOLI, A. ADAM, L. J. R. ORT (Mani), G. R. CARDONA (le gn. et l'Arménie).
- IV. *Le gnosticisme, la Mésopotamie et l'Égypte*: relations de C. J. BLEEKER, L. KAKOSY, J. RIES (text. manich. coptes).
- V. *Le gnosticisme et Qumrân*: relations de H. RINGGREN et M. MANSOOR.
- VI. *Le gnosticisme et le judaïsme*: relations de K. SCHUBERT, K. PRÜMM, G. JOSSA.
- VII. *Gnosticisme, judaïsme et christianisme, Typologies particulières*: J. DANÉLOU (Le mauvais gouvernement du monde), C. COLPE (Himmelsreise der Seele), S. PÉTREMENT (les sept archontes), G. Mac RAE (Sleep and awakening in gn.), Y. JANSSENS (la fornication des anges).
- VIII. *Le gnosticisme et le christianisme*: R. McL. WILSON (Gnosis, gnostic. and NT), H. J. SCHOEPS (Judenchristent. u. Gnosis), S. LYONNET (St. Paul et le gn. dans Col.), K. H. RENGSTORF (Th. Ev.), F. PERICOLI-RIDOLFINI (Il salterio manicheo), H. J. DRIJVERS (Bardaisan), A. F. J. KLIJN (Early Syr. Christianity).
- IX. *Le gnosticisme et l'hellénisme*: M. SIMON (Eléments gnost. chez Philon), M. PHILONENKO (Liber antiquitat. biblicar.), R. CRAHAY (mythopée gnost. en Grèce), I. TRENCSENYI-WALDAFEL (Mythol. und Gnosis).
- X. *Problèmes comparatifs*: E. CONZE (buddhism and gnosis), E. M. MENDELSON (Burmese messianic buddh.), G. SFAMENI GASPARRO (l'invocazione dei perseguitati), G. PATTI (lo jñāna), G. PICCALUGA (caos e cosmo), M. VESCI (Tapas).

Les contributions envoyées et ajoutées au dossier étaient par A. ADRIANI, P. BOYANCÉ, E. FASCHER, A. J. FESTUGIÈRE, W. FOERSTER, D. FLUSSER, H. GOEDICKE, R. HAARDT, E. HAENCHEN, E. VON IVÁNKA, G. LANCZKOWSKI, G. QUISPÉL, K. RUDOLPH, SUNG BUM YUN.

Séance finale

Un comité restreint, formé sur la base d'une proposition de M. BLEEKER, et composé par MM. G. WIDENGREN, H. JONAS, le P. J. DANÉLOU, C. COLPE et U. BIANCHI a discuté, avec l'assistance de MM. M. SIMON, H. I. MARROU et d'autres membres du Colloque, réunis en

comité, un texte relatif à des "propositions concernant l'usage scientifique des termes *gnose*, gnosticisme etc.", et l'a présenté à la discussion dans la séance finale.

La plupart des membres du Colloque se sont mis d'accord sur le texte suivant. D'autres savants ont exprimé des réserves sur certains points, même importants, ou des objections.

Propositions concernant l'usage scientifique des termes gnose, gnosticisme etc.

A) Pour éviter un usage indifférencié des termes *gnose* et *gnosticisme*, il semble qu'il y ait tout intérêt à identifier par la coopération des méthodes historique et typologique un fait déterminé, le „gnosticisme”, en partant méthodologiquement d'un certain groupe de systèmes du IIe siècle ap. J. Chr. que tout le monde s'accorde à dénommer ainsi. On concevrait au contraire la gnose comme „connaissance des mystères divins réservée à une élite”.

B) A titre d'*hypothèse de travail* on propose les formulations suivantes:

I. Le gnosticisme des sectes du IIe s. implique une série cohérente de caractéristiques qu'on peut résumer dans la conception de la présence dans l'homme d'une étincelle divine, qui provient du monde divin, qui est tombée dans ce monde soumis au destin, à la naissance et à la mort, et qui doit être réveillée par la contrepartie divine du Soi pour être finalement réintégrée. Cette idée, par rapport à d'autres conceptions d'une "dégradation"²⁾ du divin³⁾, est fondée ontologiquement sur la conception d'une 'dégradation' du divin dont la périphérie (souvent appelée Sophia ou Ennoia) devait entrer fatalement en crise et produire — bien que indirectement — ce monde, dont elle ne peut d'ailleurs se désintéresser en tant qu'elle doit récupérer

2) Il semble qu'on puisse distinguer ici dans un ordre de „dégradation” croissante du divin ces conceptions fondamentales:

- a) le néoplatonisme, où la matière n'est que la dernière (et donc infime) émanation de la Divinité-Lumière, sans rupture ontologique du cosmos (optimisme cosmique gradué, mais aussi antisomatisme modéré).
- b) le gnosticisme, où le mal est présent d'abord potentiellement, puis actuellement à la périphérie du monde divin (plérôme) dont la dernière émanation est souvent un personnage qui cause une rupture d'harmonie et une chute, dont ce monde (et éventuellement son démiurge) dérivent.

Il y a même une théorie (certains Zurvaniyya de Shahristānī) selon laquelle le mal serait implicite dès le commencement dans le cœur même de la Divinité, qui doit — à ce qu'il semble — l'explicitier et l'expulser.

3) [On s'est référé ici au terme de *devolution* tel qu'il illustré dans la conférence de M. JONAS] [note du rédacteur].

le pneuma. (Conception dualiste sur un arrière-plan moniste, s'exprimant par un double mouvement de dégradation et de réintégration) ⁴).

II. Le type de gnose impliqué par le gnosticisme est conditionné par les fondements ontologiques, théologiques et anthropologiques indiqués ci-dessus: toute gnose n'est pas le gnosticisme, mais seulement celle qui implique dans cette optique l'idée de la connaturalité divine de l'étincelle qui doit être ranimée et réintégrée: cette gnose du gnosticisme implique l'identité divine du *connaissant* (le gnostique), du *connu* (la substance divine de son Moi transcendant) *et du moyen par lequel* on connaît (la gnose en tant que faculté divine implicite qui doit être réveillée et actualisée; cette gnose est une révélation-tradition. Cette révélation-tradition est donc d'un type différent de la révélation-tradition biblique et islamique).

III. La question se pose, de savoir si ce gnosticisme 'classique' a été précédé par un proto-gnosticisme, ou simplement par un pré-gnosticisme. S'il s'agit de *pré-gnosticisme*, on peut rechercher la pré-existence de différents thèmes et motifs constituant un „pré-“ qui ne constitue pas encore le gnosticisme. Mais s'il s'agit de *proto-gnosticisme* on peut espérer déjà trouver l'essentiel du gnosticisme dans des siècles précédant le II^e ap. J. Chr. et d'autre part en dehors du gnosticisme chrétien de ce siècle.

En général, les savants qui se réfèrent au prégnosticisme insistent volontiers sur l'apocalyptique juive, Qumrân, voire le pharisaïsme et aussi sur l'atmosphère de crise du judaïsme après 70; sur certains courants de pensée chrétienne; et sur l'importance, dans ce contexte du „pré-“, de l'Egypte ou de la Mésopotamie.

Ceux qui parlent d'un protognosticisme pensent surtout à l'Iran, au monde indo-iranien, à l'Inde des Upanishads, ou à la Grèce platonicienne et orphique (et pythagoricienne). Sur ces thèmes des opinions variées se sont manifestées au cours des travaux du Colloque; quelques savants s'interrogent aussi sur le rôle à attribuer au Christianisme dans la préhistoire ou dans la protohistoire du gnosticisme. A ce propos il semble aux auteurs de ce rapport que, si le gnosticisme, comme on l'a défini au point I), implique la 'dégradation' du divin, il est impossible de le ranger dans le même type historico-religieux que le judaïsme ou le christianisme du Nouveau Testament et de la Grande Eglise.

IV. Finalement, pour ce qui est d'une Weltgeschichte du gnosticisme, il semble que poser cette question soit légitime: Cfr., dans les siècles précédents, le monde des Upanishads et le monde (contempo-

4) [Cfr. à tout ce propos la conception de l'ombre comme „extérieur” de l'„Eon de vérité”, illustrée par le *Traité sans titre*, 146, 26] [note du rédacteur de ce compte-rendu].

rain à celui-ci) de l'„orphisme", Empédocle, Pythagore etc. Et, dans les siècles suivants, les gnosticisques priscillianiste, paulicien, bogomile, cathare, yézidi, ismailite etc. Il reste que cette question est différente de la question d'une Weltgeschichte du concept plus général de gnose comme „connaissance des mystères divins réservée à une élite" ⁵⁾.

V. Pour ce qui est d'un concept qui revient souvent dans les discussions sur le gnosticisme, à savoir le „dualisme", on propose de réserver le terme 'dualisme' aux doctrines admettant la „dichotomie" [c.à.d. une séparation drastique, voire une opposition] des principes qui (coéternels ou non) fondent l'existence de ce qui (à un titre ou à un autre) se trouve dans le monde.

Ce dualisme est un genre avec plusieurs espèces:

- a) le dualisme anticosmique du gnosticisme, pour lequel le mal est ce monde [dont la substance n'est pas créée par la Divinité].
- b) le dualisme zarathustrien, favorable au cosmos, pour lequel le mal intervient de l'extérieur dans un monde bon. (En Iran, ces deux dualismes ont pu parfois se combiner de façons différentes et peu claires).
- c) le dualisme métaphysique (le côté dualiste de Platon et du platonisme [etc.]): la constitution du monde résulte de la dialectique de deux principes irréductibles et complémentaires [bien que caractérisés souvent par la disparité des valeurs respectives] ⁶⁾.

VI. Le Colloque exprime le vœu que la recherche future approfondisse le côté culturel et sociologique du gnosticisme.

On ajoute ici une traduction anglaise de ce texte, dûe (sauf quelques adaptations et les additions rédactionnelles marquées par []) à l'obligeance de M. ROBINSON. Une traduction allemande, par M. COLPE, sera aussi publiée.

Proposal for a Scientific Use of the Terms Gnosis, Gnosticism, etc.

A) In order to avoid an undifferentiated use of the terms *gnosis* and Gnosticism, it seems to be advisable to identify, by the combined use of the historical and the typological methods, a concrete fact, "Gnosticism", beginning methodologically with a certain group of systems of the Second Century A.D. which everyone agrees are to be designated with this term. In distinction from this, *gnosis* is regarded as "knowledge of the divine mysteries reserved for an élite".

5) L'adjectif „gnostique" est ambigu du point de vue scientifique, et il faudrait le clarifier par la référence aux substantifs „gnosticisme" et „gnose".

6) Les traits du Point Ve mis entre [] sont ajoutés par le rédacteur de ce compte-rendu, pour plus de clarté et dans l'esprit du texte.

B. As a *working hypothesis* the following formulations are proposed:

I. The Gnosticism of the Second Century sects involves a coherent series of characteristics that can be summarized in the idea of a divine spark in man, deriving from the divine realm, fallen into this world of fate, birth and death, and needing to be awakened by the divine counterpart of the self in order to be finally reintegrated. Compared with other conceptions of a "devolution"⁷⁾ of the divine⁸⁾, this idea is based ontologically on the conception of a downward movement of the divine whose periphery (often called Sophia or Ennoia) had to submit to the fate of entering into a crisis and producing—even if only indirectly—this world, upon which it cannot turn its back, since it is necessary for it to recover the *pneuma*—a dualistic conception on a monistic background, expressed in a double movement of devolution and reintegration.

II. The type of *gnosis* involved in Gnosticism is conditioned by the ontological, theological and anthropological foundations indicated above. Not every *gnosis* is Gnosticism, but only that which involves in this perspective the idea of the divine consubstantiality of the spark that is in need of being awakened and reintegrated. This *gnosis* of Gnosticism involves the divine identity of the *knower* (the Gnostic), the *known* (the divine substance of one's transcendent self), and the *means by which* one knows (*gnosis* as an implicit divine faculty is to be awakened and actualized. This *gnosis* as a revelation-tradition of a different type from the Biblical and Islamic revelation-tradition)⁹⁾.

III. The question arises of whether this "classical" Gnosticism was preceded by *proto-Gnosticism* or only by *pre-Gnosticism*. If it is a matter of *pre-Gnosticism* one can investigate the pre-existence of different themes and motifs constituting such a "*pre-*" but not yet

7) [One refers here to the term "devolution" as discussed by Prof. JONAS in his lecture] [note of ed.].

8) One can distinguish in an increasing order of the "devolution" of the divine the following basic conceptions:

- a) Neoplatonism, where matter is only the last (viz. the lowest) emanation of the light Divinity, without rupture in the *cosmos* (cosmic optimism with gradations, but also moderate anti-somatism).
- b) Gnosticism, where evil is potentially and then actually present on the periphery of the divine realm (the *pleroma*), of which the last emanation is often a personage that causes a disharmony and a fall from which this world—and in some cases the demiurge—is derived.

There is even the theory (cp. the Zurvaniyya of Shahristānī), according to which evil is implicit from the beginning in the very heart of the divinity, who—it seems—must bring it forth and expel it.

9) [Cp. for all this the conception of the shade as the "external" of the "Eon of Truth", as exposed in the "Treatise without title", 142, 26] [note of ed.].

involving Gnosticism. But if it is a matter of *proto-Gnosticism*, one can hope to find the essence of Gnosticism already in the centuries preceding the Second Century A.D., as well as outside the Christian Gnosticism of the Second Century.

Generally speaking, scholars who speak of *pre-Gnosticism* usually emphasize Jewish apocalypticism, Qumran, or Pharisaism, as well as the atmosphere of crisis within Judaism following 70 A.D.; certain currents of Christian thought; and the importance, in such a "pre-" context, of Egypt or Mesopotamia.

Those who speak of *proto-Gnosticism* point especially to Iran, or to the Indo-Iranian world, or to the India of the Upanishads, or to the Greece of Platonism and Orphism (and the Pythagoreans). On these topics various opinions have emerged from the Colloquium. Some scholars have also inquired as to the position of Christianity in relation to pre-Gnosticism or proto-Gnosticism. In this regard it seems to the authors of this report that, if Gnosticism as defined in 1) above involves the "devolution" of the divine, it is impossible to classify it as belonging to the same historical and religious type as Judaism or the Christianity of the New Testament and the Grosskirche.

IV. Finally, with regard to the question of a *Weltgeschichte* of Gnosticism, it would seem that this question is quite legitimate. Cf. in earlier centuries the world of the Upanishads and the world (contemporary with it) of "Orphism", Empedocles, Pythagoras etc.; and, in later centuries, e.g. Priscillianist, Paulician, Bogomil, Catharist, Yezidi and Ismaili Gnosticism. It remains true that this question is different from the question of a history on a mondial scale of the more general concept of *gnosis* as "knowledge of the divine mysteries reserved for an élite"¹⁰).

V. With regard to the conception which often recurs in discussions on Gnosticism, namely "dualism", it is suggested that the term "dualism" be reserved for doctrines involving the "dichotomy" of [i.e. a drastic separation, or an opposition, between] the principles which (be they co-eternal or not) underlies the *existence* of what, in one way, or another, is found in the world. This dualism is a genus with several species:

- a) The anticosmic dualism of Gnosticism, for which what is evil is this world [whose substance is not created by the Divinity].
- b) Zoroastrian dualism, favorable to the *cosmos*, for which evil intervenes from outside into a good world. In Iran, these two dualisms have sometimes been able to enter into different and rather obscure combinations.

¹⁰) The adjective "gnostic" is ambiguous from a strictly scholarly point of view, and it would be necessary to clarify it in relation to the substantives "Gnosticism" and „*gnosis*".

- c) Metaphysical dualism (the dualistic side of Plato and Platonism [etc.]): the constitution of the world consists in the dialectic of two irreducible and complementary principles [however often characterized by disparity of value] ¹¹⁾

VI. The Colloquium expresses the hope that further study will deepen also the cultic and sociological aspects of the movements of Gnosticism.

Annexe

Pendant les travaux du Comité, M. VAN BAAREN a présenté un texte où il développe six points, sur la base de l'affirmation que „it is not possible to isolate one or a few elements as constituting the essentials of gnosticism. Gnosticism as such is an organic historic complex that cannot be satisfactorily analysed simply by resolving it into its elements . . . A religion, like a molecule, has a structure in which every element has only one possible place; add one, subtract one, or, even only, change the place of some of the elements, and the result can be a decided and essential transformation. Gnosticism is what it is, because of the manner in which a considerable number of elements form together an organic whole, and because of the way in which every one of these elements functions in the whole complex. As such gnosticism is a unique historic phenomenon and can only be described as such”. M. VAN BAAREN souligne aussi la nécessité d'une typologie différentielle du dualisme, et d'un usage plus attentif des documents archéologiques pour l'étude du gnosticisme.

M. ZANDEE a présenté aussi un texte, où il propose que „to a great extent gnosticism can be considered as a result from the encounter of Greek thinking, in which Orphism and Platonistic thinking played an important rôle, and of the ancient religions of the Near East, which process was a part of the spiritual movement, known as Hellenism . . . ; probably what is called pre-gnostic or proto-gnostic can be considered to have been under the impact of the same Greek influence which gave a contribution to the rise of gnosticism”.

Mlle PÉTREMENT, qui a dû s'absenter avant la séance finale, a précisé ultérieurement, après le Colloque, ses objections au texte discuté dans cette séance; elles sont dans le sens développé dans sa contribution.

Pour ce qui est du Point V de ce même texte, un post-scriptum a été rédigé par le rédacteur de ce compte-rendu, qui spécifie que les deux principes dont il est question au Point V, c ont une valeur opposée, en tant qu'ils expriment les couples Unité-Multiplicité, Céleste-Terrestre etc. Ces couples réalisent le dualisme quand le deuxième élément

11) The passages of Point V between [] are added by the ed. of this Report, for clarity's sake, and in the spirit of the text.

conditionne un processus dialectique (on exemplifie depuis les pré-socratiques jusqu'au *Politique*). Cette même formule implique souvent une dialectique moniste-dualiste (monade-dyade etc.) qui réjoint les systèmes du gnosticisme ophitique spéculatif (*ap.* Hippol. etc.). Par ailleurs, le dualisme défini au P. V doit se distinguer du pur principe de la polarité (principe binaire, *dual*), qui est polyvalent; la même polyvalence ou atypie déconseille de faire usage du terme 'dualisme' pour les 'dualismes' psychologiques et éthiques (sauf les cas de connexions concrètes avec le dualisme propre et ses espèces).

En dernier lieu, il faut préciser que la mention de la „contrepartie divine du Soi” (au Point B, 1) n'implique nullement qu'on néglige la notion de l'„appel d'en haut” (cfr. les dernières lignes Points B 1 et 2).

Prof. Dr. UGO BIANCHI

FRIEDRICH HEILER

Zu seinem 75. Geburtstage am 30. 1. 1967

VON

ANNEMARIE SCHIMMEL

Bonn

Die erste Begegnung mit Friedrich Heiler ist mir unvergeßlich: am 12. Juli 1945 hielt er eine Gedächtnisrede auf den Mann, dem er in seiner wissenschaftlichen und kirchlichen Laufbahn so viel verdankte: auf Nathan Söderblom. Mit tiefer Einfühlung und menschlicher Wärme zeichnete er in jenen für seinen Stil so typischen melodisch dahinschwingenden Sätzen den schwedischen Erzbischof, seine Leistungen für die Zusammenarbeit der Kirchen, seine Anerkennung, daß der „lebendige Gott“ mit Hilfe der Religionsgeschichte bewiesen werden könne. Wenig später wurde Heiler Dekan der Philosophischen Fakultät der Marburger Universität und übernahm 1948 wieder den Lehrstuhl in der Theologischen Fakultät dieser Universität, von dem er 1935 in die Philosophische Fakultät „strafversetzt“ worden war. Hier wirkte er bis zu seiner Emeritierung, nach der er sich in seine Heimatstadt München zurückzog, wo er noch eine Gastprofessur für Religionsgeschichte innehat.

In München war Heiler 1892 geboren und hatte dort Philosophie, Indologie und Semistik bei den hervorragendsten Lehrern studiert. Mit seinem Erstlingswerk über das *Gebet* gewann er schon 1918 internationales Ansehen. Ein Aufenthalt in Schweden, zu dem Erzbischof Söderblom ihn eingeladen hatte, zeigte ihm die künftige Entwicklung seines Weges: der streng katholisch erzogene, doch modernistischen Gedanken nahestehende junge Gelehrte empfing dort das Abendmahl in der lutherischen Kirche. Ein Jahr später berief die Universität Marburg Heiler auf ein auf Anregung Rudolf Ottos geschaffenes Extraordinariat für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie; 1922 wurde er zum persönlichen Ordinarius auf diesem Lehrstuhl ernannt.

Die speziellen Interessengebiete Heilers haben sich bereits in seinen ersten Veröffentlichungen deutlich abgezeichnet: seine früheste

Schrift, ein Aufsatz über die *Entwicklung der Religionspsychologie* (Das Neue Jahrhundert, 1914) deutet auf sein Interesse an der Erfassung des menschlichen Seelenlebens hin, und sein bis 1923 in fünf Auflagen erschienenenes Standardwerk *Das Gebet* enthält die Vorschau zu allen künftigen Werken: es zeichnet sich durch seine außerordentlich reich dokumentierte Materialfülle aus, durch die feinsinnige Erfassung des religiösen Erlebnisses auch in den dem christlichen Erleben fremdesten Religionsformen, und enthält eine tiefgehende Würdigung jener beiden Pole des Frömmigkeitslebens, die Heiler zeitlebens in sich selbst erfahren hat: der mystischen und der prophetischen Frömmigkeit.

Gerade der Mystik galt seine besondere Liebe. Ihre Bedeutung für die Weltreligionen hatte er 1919 schon dargelegt, und seine Zuneigung zu der indischen Religiosität mystischer Ausprägung zeigt sich dann in seinen beiden Studien *Die buddhistische Versenkung* (1922) und *Die Mystik in den Upanishaden* (Zeitschrift für Buddhismus 1925), zwei schmalen inhaltsreichen Werken, in denen er wohl Persönlichstes ausgesagt hat. Vor allem bewegte ihn die Begegnung des Christentums mit den indischen Religionen, und aus der Hochschätzung indischen Geistes heraus wurde er zum Verteidiger des seinerzeit viel umstrittenen konvertierten Sikh *Sadhu Sundar Singh*, dem er zwei umfangreiche Werke 1924 und 1926 widmete. Der Aufsatz über *Die Mission des Christentums in Indien* (1931) schließt dieses Gebiet zumindest zeitweise ab.

Heiler hatte sich in seiner akademischen Tätigkeit vor allem den Vorlesungen über die Erscheinungsformen der Religion mit besonderer Intensität gewidmet, und als Frucht jahrzehntelanger wissenschaftlicher Arbeit erschien, nach manchen kleineren Veröffentlichungen, 1961 das zusammenfassende Werk *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Seine umfassenden Interessen auf religionsgeschichtlichem Gebiet zeigten sich im Ausbau der Religionskundlichen Sammlung des Marburger Schlosses, in seiner Stellung als Präsident des Deutschen Zweiges des IAHR, und als Initiator des X. Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte in Marburg 1960.

Durch seine persönlichen Erfahrungen hat Heiler immer wieder in seinen Werken die Spannungen zwischen katholischer und evangelischer Kirchenauffassung und Frömmigkeit behandelt. Von den ersten, auch schwedisch erschienenen, Vorlesungen *Das Wesen des Ka-*

tholizismus (1920) über das wichtige, sehr persönlich gefärbte Buch *Der Katholizismus* (1923) zu den umfassenden kirchenhistorischen Werken *Urkirche und Ostkirche* (1937) und *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (1941) bis zu seiner eindringenden Monographie über den Modernisten *Alfred Loisy* (1947) führt ein gerader Weg. Das mystische Element des Katholizismus blieb ihm sein Leben lang vertraut und lieb, vor allem in der Form der franziskanischen umfassenden Liebe zur Kreatur; aber auch der Madonnenkult schien ihm — der sich stets für die Rechte der Frau entschieden eingesetzt hat — ein kostbares Gut katholischer Frömmigkeit. Eine Verbindung der höchsten Werte der sakramentalen katholischen Frömmigkeit und der prophetisch bestimmten reformatorischen Kirchen war sein tiefstes Anliegen, und die Teilnahme an der Stockholmer Weltkirchenkonferenz 1925 hatte ihn auf diesem Wege bestärkt. In zahllosen Veröffentlichungen, Vorträgen hat er sein Ideal der *Evangelischen Katholizität* (1926) ausgedrückt, hat in seinen Zeitschriften *Hochkirche* und *Eine Heilige Kirche* sich für das ökumenische Ideal eingesetzt, und als Vorsitzender der Hochkirchlichen (jetzt Evangelisch-Ökumenischen) Vereinigung seit 1929 sich besonders um liturgische Reformen bemüht.

Aber die ideale Kirche Heilers ist nicht nur die alle Christen umfassende Geistkirche, sondern eine weltumspannende *Ecclesia Caritatis* (wie er seinen zweiten Predigtband, 1964, betitelte), zu der alle Religionen ihr Bestes beitragen. Seine Gegner haben ihm den Vorwurf allzu großer Weitherzigkeit gemacht und ihn beschuldigt, auch die Religionsgeschichte nur gewissermaßen als Vorstufe zur Formung einer solchen Geistkirche über den Religionen zu empfinden. Gegner aus dem katholischen wie aus dem protestantischen Lager können jedoch nicht leugnen, daß viele der ökumenischen Ideen, die Heiler bereits in den zwanziger und dreißiger Jahren vertreten hat, heute Allgemeingut geworden sind. Und eine große Zahl ausländischer, auch nicht-christlicher, Schüler haben Heilers Gedanken in Japan, Griechenland, USA und vielen anderen Ländern bekannt gemacht.

Noch immer gilt jenes Wort, das Karl Adam bei der Besprechung von Heilers *Gebet* vor langen Jahren schrieb und das vielleicht am besten die Eigenart dieses stillen, bescheidenen großen Gelehrten kennzeichnet: „Sein Werk führt uns in die heimlichste Seele der Menschen aller Zeiten und Völker hinein“.

THE CHINESE EARTH-SHRINE

BY

JOHN H. CHAMBERLAYNE

Petts Wood, Kent

The Chinese Earth-Shrine has a prominent place in the countryside as well as in the towns, where the local people continue to honour the local earth gods of the ground and grain. "Fashions in gods have come and gone, but these, after a history of several thousand years, have more temples and enjoy the worship of a larger number of people than any other deity" ¹). It is well to recognize that such worship is part of the general worship of the powers of Nature, in particular the ancient Chinese practice of the worship of Heaven together with the offerings made to Mother Earth. In fact, in the remotest times to which the Chinese Classics bear witness, "the Chinese are represented as already practising the worship of Nature" ²). This early worship of Nature was, in all probability, not to Nature in its entirety but to the hills and the streams which were the most conspicuous features of the land where the people lived ³).

A brief reference may be made to the early sacrifices to the local powers of Nature. It appears that the fundamental rite was '*wang*,' i.e. "to look towards", which was a form of sacrifice, offered to or near a particular hill or stream. This sacrifice may well go back to pastoral days and is referred, by the *Shu-ching*, to the semi-historical Emperor Shun. Another early sacrifice was the '*fang*' which was offered to the four quarters of the compass. "All the references to it occur in the Odes of the mid-Chou period" (B.C. 1122-255) ⁴). This sacrifice manifests the tendency which sought to move beyond the local worship of parts of Nature to the wider recognition of Nature as a whole. Our term 'Nature' came to be expressed in the term 'Heaven' (*T'ien*), to which the king used to offer the '*chiao*' ('border') sacrifice, in the time of

1) L. Hodous, *Folkways in China*, (London, 1929), p. 58.

2) B. Bonsall, *Confucianism and Taoism*, p. 22.

3) Cf. M. Granet, *Chinese Civilization*, p. 179, n. 1.

4) Bonsall *ibid*, p. 23.

Confucius. The 'wang' sacrifice, to which reference has been made, was offered to the Earth. It was from these sacrifices that there developed the Chinese State worship of Nature, with their elaborate Great Sacrifices. On special occasions, other sacrifices were offered, as we learn from the Book of Odes. These included the 'Tsu' — "a sacrifice to the Spirit of Roads, at the commencement of a journey or expedition" 5); the 'Po' — to the Ruler of horses 6) or hunting and the 'Ma' — to the Father of War 7).

Another aspect of the wider worship of Nature is seen in the very prevalent reverence for mountains and high peaks, such as the Five Sacred Mountains of Buddhism. On many high peaks, temples are built and pilgrimages take place. The doctrine of *feng-shui* similarly manifests the ancient belief in the potency of high places. It is very desirable that the dead should be buried in elevated places. It is the spirits of the mountains which govern the wind and rain as well as hold down the earth in time of upheaval.

"The tablet to Heaven and Earth is found in nearly every household", in Doré's time, so that "the Author has met with some families who had no other religious symbols in their homes" 8). But the worship of Heaven was inclined to be mainly official, so that it was the worship of the Earth, with which the ordinary folk had a more immediate concern, though the Earth as a goddess may well be recent and may not be earlier than the Han period 9). As far as the local people were concerned, the god of the grain and the local soil represented the earth deified and respect was given to the earth at the local shrine. This local worship sought to satisfy the needs of the family and the individual in a way that the High Gods and State Gods were unable to do.

The gods of the grain and the soil developed from the spirits of the land and of grain. Each parcel of ground is deemed to be in the power of some spirit, which in due time developed into a divinity. The close bond between a family-community, its soil and its divinities is present in China as elsewhere. An offence against custom (which is identified

5) Odes, Pt. III Book 3, Ode vi., st. 7. (Legge, 544).

6) Odes, Pt. II, Bk. III, Ode vi st. I. (Legge, 291).

7) *Ibid.*, Pt. III, Bk. I., Ode 7, st. 8.

8) H. Doré, *Chinese Superstitions*, IV. 421.

9) H. Maspero, *Les Religions Chinoises*, (Paris, 1950), p. 168.

with the moral law of the community) is an offence against the gods. Exile for misconduct means that a man is beyond the reach of the local gods. "A man could cross the bordering heights and be out of reach of his native gods, whose presence was confined to the streams and the groves and the hills among which he had lived from his birth" 10).

It is therefore, in the local earth-shrine, that the devotion of the family so frequently finds expression. Whilst Kuan Yin and the Ancestral Tablet have an important place in the home, yet it is the local tutelary gods to which the family turn for their rice crop and their agricultural activities. The development of this shrine and its objects of worship may well serve to throw further light on popular Chinese religion.

1 *The Development of the Earth-Shrine*

Early records of the Chinese refer to "an ancient god of the earth", *Chung-liu-shen* 11). The term 'liu' refers to 'the eaves of the house' and it would appear that this god had his shrine in the inner court, probably beneath the outlet made in the roof where the smoke escaped. Moreover, not only did each household have a god of the earth but also an altar (possibly at first a simple elevation of beaten earth) was erected to the god of the soil on which a group of houses stood. During the Chou dynasty, twenty-five households were organized around a local altar and were called a '*she*', a term which originally meant 'the spirit of the cultivated soil'. (In due time, the term came to mean 'the social group around the altar', so that today this term appears in the compound '*she-huei*' (society)).

In the time of Wang Chung (A.D. 27-97), he informs us that "the spirits of Land and Grain are rewarded for their kindness in letting all things grow, the spirit *She* for all the living and growing things, the spirit *Chi* for the five kinds of grain" 12). In his account, *She* refers to the spirit of the land and *Chi* to the spirit of Grain. This local worship took place at an altar or mound of earth which was reared round the foot of a tree. The spirits were not represented by idols nor were they housed in temples before the arrival of Buddhism,

10) G. Eliot, *Silas Marner*, 23 (Dent Edition).

11) Doré, IV, 418. n. 1.

12) A. Jorke, *Wang Ch'ung Lung-hêng*, (Berlin, 1907), I, 517.

which brought many new concepts and practices into Chinese worship. The tree gave protection to the altar and no doubt suggests an earlier tree worship. The crude earth altar itself was the focal point of the fertile forces of heaven and earth. Here dwelt the '*she-shen*', the Spirit of the *She*. Hsu Shen informs us that, during the Han Dynasty, the *She-Shen*, was called the '*She-kung*', 'the public place of the *She*'.

Around this altar, there was organized the life of the family or the clan. When a journey was due to be made, even by the Son of Heaven, it was necessary for him to report it to the god of the soil. The illness of any member of the family, the birth of a new member of the family or the death of an elderly one, needed to be announced at this altar. In fact, so potent was the spirit force that was deemed to be concentrated in such an altar, that when one dynasty defeated another, then the altars of the defeated dynasty had to be covered over to prevent the re-quickening of the former dynasty by the beneficent forces of heaven.

It seems probable that in most cases the site of a home or of a town was the result of a suitable sacred spot. In the case of a town, a sacred eminence, covered in trees, provided a suitable site, on which a township might arise. This is evident with many hamlets in West China today. The home had its own focal point, where the god of the soil dwelt. But the real family earth-shrine stood on an eminence which overlooked the family fields. All dwellings needed their '*genius loci*', so that not only every house had its own earth-god but in a town, every street had its own little shrine. Monasteries, temples, villages and hamlets, even burial-grounds, have to-day shrines to the protector-guardians of the soil.

From the simple earth altar, close to a sacred tree, or even supported by a wooden tablet, there came into existence a small shrine, in which small figures were placed. The altar (as also the shrine) served as the place to do homage to the gods of the soil and of grain. They had the oversight of the area and their permission was needed if success and plenty were to come to the inhabitants.

Whilst the altar was erected to the '*genius loci*', the spirit of the place, yet the earth-spirit was always closely associated with the god of the grain, *chi*. This god of the grain was, from an early period, associated with millet. It was "the Sovereign-Millet of the Chinese, who, in antiquity, cultivated above all millet"¹³). Millet was one of the

13) Maspero, *ibid*, 21.

five grains (*wu gu*), to which homage is frequently paid in the earth temples ¹⁴) and “was used much as a sacrificial offering” ¹⁵). This god of the grain has, however, also been associated with certain historic or legendary figures, who are venerated under this title. Thus, for example, Ch’i (the first ancestor of the Chou dynasty) is sometimes venerated as the god of grain under the title, *Hou Chi*, “Lord of the Grain” ¹⁶). (Whilst in this title, Ch’i of Chou is called Shao Hao, yet other writers point out that Ch’i is not to be identified with the legendary emperor, Shao Hao).

The tendency to personalize the ancient belief in natural phenomena found expression, in particular, in the practice whereby a renowned ancestor (or possibly the founder of the particular group) came to be considered as the overseer or superintendent of the grain crop. Thus, as will be seen, Nature worship came to be dominated by Ancestor worship. However, the two gods of the earth and the grain are normally considered together as ‘*She Chi*’ and the earth shrines nowadays each contain two small figures, which were originally these two gods, though they are now represented as husband and wife. Two festivals used to be celebrated by the State in honour of these two gods.

The first of these two festivals took place on the second day of the Second Month — sometime in March. The second celebration took place on the first of the Eighth Month, which normally falls in the month of September. On these occasions, the State made offerings to the gods of the ground and grain, though such offerings have fallen into abeyance since the fall of the Manchu dynasty. These offerings were placed on a simple square altar which stood two feet high and twenty-five feet square with two terraces. Such an altar stood outside the capital of each province and the viceroy or governor of each province, assisted by important provincial officials, presented the offerings, acting as a high priest for this occasion ¹⁷). These provincial altars have largely fallen into decay but, in earlier days, these festivals were colourful and elaborate. The gods of the ground and grain were represented by tablets and a number of animals were killed for the offerings.

14) Doré, v, 651, n. 2.

15) Odes, Pt. I, Bk. vi. Ode I, 11, I-2. (Legge, III).

16) A. Forke, *Lun-hêng*, I, 174.

17) L. Hodous, *ibid*, 60.

Various vegetables and fruits were among the offerings, which also included millet as a sacred grain. It was the duty of a herald to invite the gods to attend the festival and an official prayer was placed on the altar. A series of gifts, interspersed with kow-tows, were the order of the day of celebration.

Whilst the governor of the province offered sacrifices, on behalf of the province, it was the duty of local magistrates to offer sacrifices on behalf of their corresponding territories. In the villages, the villagers had their own celebrations, which concerned them more closely. Nevertheless, there was a link between the national, provincial and local celebrations, since a hierarchy of authority existed between the more important earth-gods and those who presided over smaller areas.

Therefore, the God of the Soil of the province of Hupeh was worshipped on an altar outside the capital, Wuchang. This God had the oversight of all the gods of the soil in the province, whose duty it was to report to him when anything untoward happened. An important link in this chain of authority was the god of the city-walls and moats, the *Ch'eng-huang*. This god served to link the more important State and provincial earth-gods with the local needs, since the local gods of the soil were responsible to the local city-gods for their particular district, acting as the responsible officer — to provide good crops for the village or the family or, alternatively, to be held responsible for failure. Some of the people's proverbs indicate this viewpoint. "At the time of Ch'ing Ming, if one does not see the beards of the wheat, the God of the Soil will be condemned". Similarly, "at the time of the Summer Solstice, if you do not see the beards of the rice, the God of the Soil will be punished" 18).

It is not therefore a matter for surprise that the temple of the earth-god has received considerable attention, since it played so large a part in the life of the common people. The earth-temple, which stands on the family soil and presides over the family fortunes, varies in size, but normally is about four by five feet square. In this narrow space, the worshipper (or worshippers) kneels and chants prayers on the occasions required. A notable missionary in China, David Hill, described one of his experiences in a letter in 1876. He wrote, "I heard in a little

18) C. H. Plopper, *Chinese Religion seen through the Proverb*, (Shanghai, 1926) p. 34. Proverbs 129-130.

T'u Ti Miao a man reciting prayers and was attracted to the place. I pushed open the door, and in the five or six square feet of the temple saw a man, all in the dark, chanting prayers" 19). Some shrines have the simple form of a small altar with a bell and a tree. Other shrines have more elaborate buildings, with the figures of dragons on the ridge. In a village in North Hupeh, where the writer stayed for a period, the local hamlet had a local earth-shrine (*t'u-ti miao*). The walls of their shrine were built of mud and it had a tiled roof. The building measured fifteen feet by twenty-five. There were two doors which led into the little temple and permitted most of the available light and air to enter. There were no windows but a small outlet in the roof. The approach to the temple was along a winding path through a small grove of trees.

As you entered the temple itself, the figures of the Earth-god and his consort faced you, in the centre of the clay ledge which served as an altar. These figures were rough clay effigies which are painted from time to time with gold to make them shine. The wife sat on the left hand side of the god where she had a seat of honour. (If a concubine is added, as happens in temples elsewhere, her effigy is smaller and is placed on the right). Over the shoulders of the two figures, there were draped two pieces of red net — the gift of some grateful worshipper. Red rag or paper pennants were sometimes seen in the shrine when persons cured of sickness wished to express their gratitude. Also on the same ledge, there was a slate which had two figures on it. These figures were made from white earth. The two figures on the slate were remnants of earlier images, which rather than cast away, the people had kept in this way.

The temple itself stands in a prominent position. All the houses of the hamlet stand on a ridge or embankment which had been built to protect the houses from the over-flowing waters of the upper reaches of the Han River. Yet, close to these houses, perched on a higher point of the ridge, there is this earth-temple, which was particularly conspicuous with its painted external coat in red and blue. It was last painted in 1947, when the temple was restored. It had been damaged by Japanese foraging parties during the Sino-Japanese war. Some of the images were thrown outside whilst other images had been knocked

19) H. B. Rattenbury, *David*, Hill. 63-4.

over inside the temple. As more than one of these images had been broken, so they were not returned to the temple.

It was evident that the temple had been repaired with considerable care. If the temple is damaged by rain or storm, then as soon as possible, and in particular, at New Year time, the temple is repaired. Such care is regarded as necessary to keep the god satisfied and to ensure the well-being of the community over which he has control. The extent of the Earth-god's authority is strictly confined to his own vicinity. In place of the older terms, namely, *She-Chi*, it is now more common to use the terms, *T'u-ti* (Earth Lord). Whilst a hamlet may have only one such temple to meet its needs, a village may well have a number of such shrines. The *T'u-ti* of one part of a village then has no control over the rest of that village. "If the God of the Soil of the east mountain goes to the west mountain, he will not be efficacious", so that "the *T'u-ti* at the east end is powerless at the west end" ²⁰).

2. The Images in the Earth-Shrine

Reference has already been made to the two gods of the ground and grain. The two figures which now stand in these shrines originally stood for these two gods. But the strong pressure from Ancestor Worship or Reverence towards the Elderly had a powerful two-fold effect. The two images came to be regarded as an elderly beneficent couple who desired the well-being of their children. In consequence, the attitude of reverence was similar to the attitude towards the ancestors.

The two figures in the temple normally represent the *T'u-ti* (Lord of the Ground) or the *T'u-shen* (The Spirit of the Ground) and his consort. The larger male figure is often addressed by other titles, such as *T'u-ti P'u-sa* (*P'u-sa*—is a Buddhist mode of address, referring to the Bodhi tree) and *T'u-ti Lao-yeh* (*Lao-yeh*—is a familiar term for 'grand-father'). His consort is addressed as *T'u-ti Nai-nai* (*Nai-nai*—a term used to address one's paternal grandmother). Other titles given to them are *She-kung* (Lord of the land) and *She-Mu* (Land Mother); *T'u-ti kung-kung* (*Kung-kung* is a title of respect, whether used as an honour towards a duke or more ordinarily towards one's

20) C. H. Plopper, *ibid*, 32. Proverb 121.

father-in-law) and *T'u-ti P'o-p'o* (*P'o-p'o*—a title of respect towards one's husband's mother's family. More generally, it is used as a title of respect towards an elderly woman). Such titles indicate the affectionate way in which these gods are approached. They are considered to be 'Old Grandpa Earth' and 'Old Grandma Earth', approached with a sense of respect and yet of warmth such as is usual between grandparents and their grandchildren. There is a sense of decorum which enters into the Chinese farmer's approach to them since he believes that faithfulness will be rewarded — his crops protected from pestilence, mildew and insects — whilst neglect will bring destruction. "If man cheats the Earth, the Earth will cheat man", so runs the proverb which points up the mutual dependence between man and his physical environment.

The titles and the attitude to these images reveal the sense of reverence, such as is expressed towards the very elderly members of the family. Other elements are present, such as, in the use of the title, *T'u-ti P'u-sa*. The Buddhist title, *P'u-sa*, primarily signified the Bodhi or pipul tree but has come to connote a Buddhist idol. Its use in this shrine indicates that the Buddhist faith has sought to incorporate the native gods within its own beliefs. Such other terms as *T'u-ti Lao-yeh* and *T'u-ti Nai-Nai* as well as *She-kung* and *She-Mu*, signify a blend of affection and reverence towards those older and wiser ones who can watch over and provide for their children. It is not evident that the *T'u-ti Shen* (The Spirit of the Soil) is necessarily the owner of the soil nor is this Spirit regarded as one of the family's actual ancestors. On the other hand, Respect for Ancestors (or 'Ancestor Worship') has so large a place in Chinese religion that in their approach to the figures in this shrine, the people act in the same way as they do towards the true ancestors whose tablets are to be found in the clan temple. In this sense, Ancestor worship has come to dominate Nature Worship. However, there is, at the same time, a special sense of responsibility towards the gods in the earth-shrine, because the productivity of the soil depends on proper attention to them. Neglect can only result in disaster.

For their part, if these gods neglect their duties when the people have done their part, then the gods may be deposed and others put in their place. Mencius mentioned that the spirits of the altars of the cultivated soil and grain were changed when things went wrong in

their department ²¹). Thus 'the father and mother of the place' have to look after the interests of their children and the children have to respect their 'parents'.

Generally other images accompany the two main ones. Very often, there is the figure of a boy—called *T'ung-nan* (the Boy) or *Chin-t'ung* (the Golden Boy), on the left hand side, whilst, on the right hand side, there is the figure of a girl—called *T'ung-neu* (the Girl) or *Yü-neu* (the Jade Girl). These two children are believed to complete the family of the Earth God and the whole family of the Earth God together are considered to be very auspicious in bringing wealth and precious gifts (especially fertility) to the village.

If the village or hamlet is close to a river, as in the case of the hamlet earlier mentioned, then there may well be found another image, namely, the '*Ho-shen*' (the River God). He may be displayed as a figure, brandishing a sword. When the river rises and the land is in imminent danger of inundation, the brown River God, made from wood, is taken from the temple and placed where he may see the state of affairs. He is also able to assist those who are trying to mend the dyke ²²). He may sometimes even be cast upon the waters and then rescued again to encourage the flood waters to subside. As the waters do, in fact, make fertile the area, this god is also regarded as a 'wealth-god', *T'sai-shen*.

Gods of wealth are very numerous in the homes of the people and in their shrines. Many earth-temples have an image of a God of wealth, *Ts'ai-shen*. Among these gods of wealth, one of the most popular is Hsüan T'an, who, in some places, is found in a picturesque garb as he rides on the back of a black tiger. Local variations in regard to him abound, in some interesting ways. Thus, Maspero has written — "the Generalissimo of the Sombre Bearing Hiuan t'an ta-tsiang-kium is regarded in the North as having been a Moslem; as a result, one avoids offering him wine or pork and presents him with beef — but this does not prevent him from being designated by the buddhist title of p'ou-sa (Bodhisattva)" ²³). Moreover, as the Earth itself is regarded as a universal provider, so the earth-gods are often worshipped on

²¹) Cf. Bonsall, *ibid*, 27.

²²) C. Plopper, *ibid*, 33, n. (a).

²³) Maspero, *ibid*, 123 (My own translation).

New Year's Day as *Ts'ai Shen*. It is generally popular to have a god of wealth both in the home and in the earth-temple to ensure the prosperity of the family and the community.

Another frequent occupant of the earth-shrine is *Kuan-yin*. She is generally found seated on a lotus bud and may occupy an upper ledge in the shrine, where she has a conspicuous position. Her importance as symbol of maternal fecundity, the Giver of Children, makes her very precious in the eyes of the Chinese family²⁴). The image may be a large clay one, daubed in bright red and blue paint, which stands as high as the earth-gods themselves or, at the other extreme, she may be seen as a small bronze image, to one side of the main earth-gods. The writer has noted her presence in earth-shrines in Yunnan, Kweichow, Hunan, Hupeh, Kuangtung and in Kiangsi, as well as knowing a similar practice in Szechuan. There is reason to believe that these provinces are representative of a practice — to place her within this shrine — which is found throughout China. There can be little doubt that her presence gives added comfort and power to the earth-gods whose intimate concern for the family affairs the people already know. It is an indication of the firm place of this Buddhist Goddess of Mercy, *Kuan-yin*, in the affections of the people, that she should be found in homes and shrines with such wide-spread popularity.

The variety of other gods, which may be found in the earth-god temples, is endless. They include such figures as the 'goddess of smallpox' (*Tien-hua-niang-niang*), the 'god of war' (*Kuan-ti*), and the 'god of the five roads' (*Wu-lu shen*). In one shrine, the writer found the figure of a Chinese official, dressed in the uniform of the Nationalist Party. A tablet which stood in front of this image was inscribed with the words, in Chinese, which read: — "The Hsien Government's servants' Chief Chiang (Kai-Shek) Spirit's Tablet". This tablet and the figure have no doubt been removed or, alternatively, the figure has been repainted to wear a Communist party uniform and to represent Mao Tse-tung. This kind of change presents no problem either to the local people or to the political party in command. In fact, "the Communists claim fully to have followed the principle of toleration (in matters of religion)", even though, in the words of Chou En-lai, "We

24) Cf. J. H. Chamberlayne, art. 'The Development of Kuan Yin', *Numen*, vol. 9, Fasc. I, Jan. 1962, pp. 51-2.

Communists are atheists, but we respect all those who have religious belief" 25). Any notable person or any official, alive or dead, may be found in the local shrine.

In many shrines, there is found a long signboard (*p'ai-tz*), which hangs above the gods and is "a flat piece of wood or stone, with an inscription or names of gods on it" 26). This board, in the case of the temple (in North Hupeh), had painted on it four characters, namely, *Yu-ch'iu- pi-ying* ("Ask and you receive"). The board is four feet long and, on a red background, the four large characters have been painted in black. Such a board is often placed in a shrine as an act of thanksgiving. When the grateful worshipper receives his boon — a desired son, a mother's recovery from illness or a business success — then this expression of gratitude is provided for the temple. In many cases, such a board would be beyond the resources of a single family, so a group of families may contribute to provide it. In the case of the temple (mentioned above), some fifty-one families contributed to this particular board and their names are painted on the bottom left-hand corner of the board. On the right hand side of the board, there is noted the date and occasion of this gift. It was the expression of thankfulness after the restoration of the temple. In many such small shrines, the board is blackened by the smoke which rises from the sticks of incense. Over the corners of the board, there are hung small red nets, which are the humbler offerings of gratitude from those of lesser means. When a temple is restored, there is generally found a large sheet of red paper pasted on the wall, giving the names of those who have contributed. This serves as the official form of recognition and receipt. Many families, far and near, contribute although they may not necessarily use this temple, believing that they have blessing thereby. The temple is looked after by a committee which is appointed each year from the members of the leading families of the locality. This committee acts as the organizing body for the festive occasions of the Earth-gods as well as those of other divinities, such as *Kuan'yin*. The finance for these festivals is raised by contributions from the various families and if a deficit occurs, it normally falls to the committee to make it up. Assessments are made according to the ability to

25) V. Purcell, *China*, (London, 1962), pp. 183-4.

26) Williams, *Dictionary of the Chinese Language*. Cf. Doré, IV, 420.

pay (the financial standing) of each family but these dues are usually forthcoming in full. When the festival is due, certain members of the committee are deputed to go to the nearest large town to buy the necessary candles, sticks of incense, cakes, meat, vegetables and "magic prints". The account of the purchases is given to the treasurer and settled.

This temple committee often has other duties. It may fix local regulations with regard to markets (if there is one), village policing and forms of local protection. In a time of local distress, such as famine, drought or plague, they are expected to take the initiative to deal with the situation. In time past, they served as the law-makers, the judges and the administrative officers of the village, though always subject to the district magistrates²⁷). It is to be expected that the People's Republic of China should make use of the existing administrative machinery where possible, though re-inforced by a member of the Communist Party. The areas covered by the Hsien's (township) government have been enlarged by the incorporation of wider country areas to form the People's Communes in many places²⁸).

3. *The functions and festivals of the Earth-shrine*

The concern of the Earth gods for the family is also expressed in the practice of informing the Earth gods when particular family events take place. This may be no more than an indication that the Earth gods have been regarded as those who act as registrars of births and deaths in the village. Yet the attitude of the family in such announcements is similar to that which is taken, when elderly parents are informed of the arrival of a great-grandson. There is a sense of warmth and thanksgiving in the approach, especially when the child is the first son of the new generation. When a birth takes place, some member of the family (probably the father) goes to the shrine to offer four gifts, namely, incense, candles, paper and the kow-tow. Of these four offerings, the use of candles is sometimes omitted but the other three are usual. When the offerings have been lighted or placed upon the altar ledge, then the god is informed that a boy or girl has been born and that the family are thankful.

27) Cf. L. Hodous, *ibid*, p. 64.

28) V. Purcell, *ibid*, pp. 146-8.

In the case of a death, the *T'u-ti* has a larger part to play. When the first signs of approaching death appear, the ceremony of "summoning back the soul" of the dying one takes place. This custom is a very ancient one, as the *Li-ki* (Book of Rites) indicates: "When a person died they went upon the housetop and called out his name in a prolonged tone, saying: Come back, So-and-So" ²⁹). The act was prompted by filial piety. Various methods of calling back the soul are adopted, so that instead of going to the housetop, some member of the family will go behind the fireplace and call or he will go to the local shrine. Sometimes the family and friends will go to the earth-shrine, where they light incense-sticks and candles before the gods whilst they call out, "Come back, So-and So". Then other members of the party will reply, "He has returned". This may occur a large number of times. "The local god is here invoked", wrote Doré, 'to help in calling back the soul. The Chinese, it seems, place implicit trust in him and believe him to have some power over the soul' ³⁰).

When the death has taken place, then the *T'u-ti* has to be informed. "As soon as night sets in, the members of the family light up lanterns, and weeping, proceed to inform the local tutelary deity, T'u-ti Lao-yeh. On arrival, they inform him that a member of the family has departed this life. They beg him to show kindness towards him, stating that during his earthly life he was weak and infirm and toiled hard along the pathway of life. After a display of firecrackers and the offering of incense, each one proceeds home" ³¹). On the second day, the family return — dressed as before in white, with sackcloth bands around their hair — to receive back the soul, which they believe has been hospitably cared for in the temple.

In cases of sickness, their votaries seek healing and the little red pennants or nets are the expressions of gratitude. In some cases, it is no doubt believed that the actual illness has been transferred to the piece of cloth. Thus as registrar, healer and provider, the *T'u-ti* performs a number of different functions. He is also, in part, the 'village constable', representing Heaven above and the powers of Earth beneath, if not of Hades itself. In this function, he has received en-

²⁹) *Li-Ki*, Bk. VII, 7. (Legge's trans. I, 469)

³⁰) Doré, V, 471, n. 3.

³¹) Doré, I, 45.

couragement from Taoist teaching. This is evident from his role in the famous legend of Miao-shen.

This religious "fairy tale based on Buddhist ideas and Taoist lore" has had considerable influence in Chinese religious life. The legend is given in full by Doré³²). It narrates the experience of a princess, who is a Buddhist saint yet who is also canonized by the supreme Taoist god, Yü-hwang. In the legend of Miao-shen, the local God of the Soil (*T'u-ti lao-yeh*) acts "as a spy and general reporter of events to the Supreme Taoist god, Yü-hwang³³)". He is also introduced to assume the form of a tiger which carries off the mangled body of Miao-shen to a dark forest³⁴). He is bidden by the god of the North Pole (himself under instructions from Yü-hwang) to assist Miao-shen in her plight³⁵). The god of the soil serves as the useful link between higher gods and local needs, a veritable 'bonne a tout faire'!

Other important occasions also call for the assistance of the god of the soil, namely, ceremonies when the farmer seeks to ensure a good harvest in the present year"³⁶). To neglect the practice would entail a ensure a good harvest include a particular practice on the birthday of the local god, the 2nd of the second month. The farmer places small piles of seed in the places where he hopes that later great heaps of grain will stand. Various types of grain and cereals are deposited as the centre of successive circles. The purpose of the ceremony was to "beg the "local god of the soil" to grant (the husbandmen) a plenteous harvest in the present year"³⁶). To neglect the practice would entail a poor harvest. The god's birthday is a suitable time to approach him. "Fixing the water-level of the Season" is very important in the rice-cultivating countryside along the Yangtze-kiang and along the banks of the tidal canals which are fed by it. Sometimes a sudden rise in the waters will destroy a whole harvest in the course of a few days or even hours. In the upper reaches of the Han river, such flooding takes place annually to prevent too great a flow from inundating the Wuhan cities, especially Hankow, which stands at the mouth of the Han River as it enters the Yangtze-kiang.

32) *Doré*, VI, 134-196.

33) *Ibid*, VI, 137, n. 2.

34) *Ibid*, VI, 192.

35) *Ibid*, VI, 155.

36) *Doré*, V, 545.

Therefore, the farmers who inhabit these localities have a special concern to ascertain the height which the incoming waters may attain in the canals (or the river, as the case may be). To this end, they consult the local gods, by carrying the local earth-god in an open sedan chair through the village or hamlet, borne on the shoulders of four stalwarts. The children have banners, fire-crackers are exploded, gongs and cymbals accompany the procession and such other musical instruments as are available. Such expressions of animation are hoped to animate the god to grant the supplications of the villagers. Then the company proceed to ask his help.

Several young men will take the idol on their shoulders and run with it along the canals, until they reach a determined spot, where they climb the embankment which is raised to protect the land. They make a winding ascent until they are unable to turn any further and one of them falls to the ground. "Where he falls is deemed to be the exact level which the overflow of the waters will reach in the ensuing season" ³⁷). A stake is driven into the ground and thus the water-level of the season is fixed. The local god is then returned to his shrine and "the general anxiety is allayed". This practice takes place in the early days of Spring when the gods' help is sought.

There are a number of festivals connected with the gods in the earth shrine. The main festival of the earth-gods falls on the 2nd day of the Second Month. This festival took its place in the Chinese Almanac so that this deity might have his recognized place, in line with other gods, which also have their official birthdays. This festival is known as the "Holy birthday of the local god of the soil" ³⁸). It may well have been that, at an earlier period, when the local god of the soil became identified with a particular ancestor, then the birthday anniversary of the ancestor or the anniversary of the ancestor's death might well provide the impetus and date for an annual celebration at the earth altar, but nowadays, the official Almanac has standardized the date and given an official seal to the 2nd day of the Second Month. It is in fact found, in some places, that the local god of the soil has two birthdays, the one of ancient local custom and the other to be found in the Almanac.

³⁷) Doré, V, 542. Also cf. n. 2.

³⁸) Doré, V, 570.

Previous to the festival itself, a large poster, on red paper, with black characters is prepared to express the respect of the community. A frequent form for this poster has the five characters — *Ti neng sheng wan wu* — “The Earth is able to bring forth innumerable things”. These characters are often found also on the ribbon or band which passes over the shoulder of the *Yü-neu* (Jade Girl) and on the banner which is carried in the hand of the *Chin-t’ung* (Golden Boy). Generally there is also a larger notice which is pasted on the outside of the temple. This is on red paper and has black characters. One such notice, which may serve as an example, was copied and was worded as follows: — “Take Notice”

“We respectfully invite,
All you honoured ones,
Old and young, male and female,
To pay respect to the Spirit of the earth,
Candles and incense guide you within.”

Such a notice invites the worshippers to give due honour to the god of the soil and is in accord with the popular proverb, “Faithfulness tranquillizes the Spirits of the Land and Grain but a sharp mouth overturns home and country”³⁹). On the day itself, the villagers go to the temple, at an early hour, to light sticks of incense and candles there. A large company, in an excited procession, generally accompanies the leader who carries the poster which is pasted on the wall of the temple. If the temple is small, the notice is pasted on the doors or on the outside wall of the temple. If the temple is large enough, then it is pasted on the inside.

Most birthday greetings bear the date of the day and month. The celebration is sometimes called the ‘Victory gathering’ (*Sheng-hui*) of the god. This may be seen from two such notices, pasted on the walls of two earth-temples in Hankow. Both began by stating the date, then they read:

1. “All the earth gods’
victory gathering.
All the chief men
together congratulate.

2. Earth-Lord’s
Victory gathering,
The chief men
together honour.”

39) Plopper, *ibid*, 33 (prov. 127).

Most families try to visit the Earth-gods' temple on this occasion, particularly, in the evening, when a feast take place as part of the day's celebration. Cups of sacrificial rice, of various seeds, of wine and of fruit are placed before the gods. For this occasion also, it is customary, from time to time, to repaint the shrine and the thanks-giving boards. In fact, a general 'spring-cleaning' may take place!

The wife of the earth-god also has her birthday. This takes place on the 15th day of the Fourth Month, the "Birthday of the local Goddess of the Soil" ⁴⁰). She is revered for her care of her family, i.e. those who dwell on the soil under her care. She is known as "T'u-ti p'o-p'o", on which Doré has the note that "P'o-p'o means literally "granny", called by courtesy a goddess" ⁴¹). In some places, a notice of congratulation (similar to the one used for her 'husband') is pasted on the temple, but more often, in many places, little attention is paid to her. She will probably have extra candles and sticks of incense on this day but, for the rest, her birthday is only a slightly more important occasion than the usual worship which is offered in the shrine on the 1st and 15th day of each lunar month of the year.

The other gods normally have their celebrations. The River God (*Ho-shen*) receives special attention on the occasion of the Dragon-Boat Festival, the 5th of the Fifth Month. He may also have gifts in the Sixth Month, if there is anxiety over the river or on account of the rainfall. The goddess *Kuan Yin* receives her worshippers on the three days appointed for her in the Almanac, both in the home and also in the earth shrine. Her festivals fall on the 19th of the Second Month, as her birthday; on the 19th of the Sixth Month, as the day of her canonization, and on the 19th of the Ninth Month, as the day of her ascension. The most assiduous of her worshippers on these days are the young women who desire children and the elder women whose hands are in part freed from household chores. They find in her a beautiful object for their devotion. Very often, the men also take part in her festivals, in their desire to receive sons.

These husbands accompany their wives or go on their own, to kow-tow and make their offerings on *Kuan Yin's* special festivals. It is often the word of the 'P'o-p'o' (the Grandma), whose word is law in

40) T. Richards, *Calendar of the Gods*, II. Cf. Doré, V. 582.

41) Doré, V, 582, n. 2.

so many homes, that sends the young or middle-aged men to the shrine to beg for sons. The Grandma's word of influence springs from a deep faith in the efficacy of *Kuan Yin* to answer the prayers of her suppliants. If the prayer is continually not answered, then it is generally needful to seek a further wife to "fill the home with sons".

On the occasion of most public festivals, the procession visits the temple in the course of its itinerary — as is the case on the Feast of Lanterns (15th of the 1st Month), the Dragon Festival and on the Moon's Birthday (15th of the Eighth Month). When the festival falls on a halfmoon day (1st or 15th of the Moon), then incense sticks are lighted in any case. On a Festival day, the number of incense sticks are increased and the gods receive additional offerings.

Thus, the shrine of the earth god has played a large rôle in the life of the village community. It has been claimed that "it explains the duration of Chinese culture" ⁴²⁾. Whilst such a claim may be too great, this worship of the gods of the soil has served as a stabilizing factor in the community. The local god is known and trusted. This earth god is one of the 'low gods', "those nearer superhuman beings, over whom, because of their lowness and nearness, man has believed himself to have some degree of influence and power" ⁴³⁾. Great changes will inevitably come over China but these gods will long retain their influence in the affection and respect of the ordinary Chinese villagers.

42) L. Hodous, *ibid*, 65.

43) N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*. (London, 1947), p. 9.

THE IDEA OF PURITY IN MAHĀYĀNA BUDDHISM¹

BY

MASAO ABE

Kamigoryo University, Japan

This paper, entitled "The Idea of Purity in Mahāyāna Buddhism", will not discuss the various forms of rites of purification in Mahāyāna Buddhism, but rather will attempt to clear up the religious meaning of what I consider to be the basic idea of purity underlying Mahāyāna Buddhism.

In Mahāyāna Buddhism, there is an often-used phrase, 本性清淨, in Japanese *honshō-shōjō*, which can be translated as "Original Purity" or "everything is pure in itself in its essential sense." This phrase is usually found in connection with another phrase, 離垢清淨, in Japanese *riku-shōjō*, literally, "The purity of leaving our defilement" or purity by virtue of what I may term, *dis*defilement. This phrase may also be interpreted to mean "to become pure by ridding oneself of defilement or impurity."

In the present paper I shall call "Original Purity" as the first phrase and "purity of ridding oneself of defilement" as the second phrase. Now, what do these two frequently used phrases²⁾ mean?

Generally speaking, we do not consider ourselves to be pure. We ourselves well know that we have various evil passions, gross bodily desires, egoistic attachments and so forth. In other words, we know that emotionally, morally and spiritually speaking, we are impure. Accordingly, we try somehow to purify ourselves from our own defilement in one way or another; that is, we try to become pure by

1) This paper was delivered on September 10, 1965, at the XIth International Association for the History of Religions, which was held at Claremont, California. The general subject of the afternoon sessions at which this paper was read was "Guilt (or Pollution) and Rites of Purification".

2) These two phrases are from the Mahāyānasamgraha. Using them as a point of departure, I have attempted in this paper not to present the view of purity of a particular Buddhist Sūtra or school, but to clear up the religious meaning of what I consider to be the basic idea of "purity" underlying Mahāyāna Buddhism.

removing our impurity. The second phrase means nothing else but the kind of purity achieved in this way. Here, all rites of purification take place. This phrase implies that, recognizing our own present situation as impure and projecting a "pure" state as the prime goal to be reached beyond the present state, we attempt to proceed from our present "impurity" to the hoped-for purity by leaving our own defilement behind us.

Although there is thus to be found this kind of "purity", such an attitude itself is often said by Mahāyāna Buddhists to be defiled or impure. If we take such an attitude, even though its aim may be nothing other than the attainment of purity, this attitude being based on the discrimination between the impure and the pure, and seeking for the pure as a state to be reached *outside* of oneself, is, in Mahāyāna Buddhism, regarded as the defiled or impure attitude which is itself essentially derived from defilement or impurity.

Why should the attitude of seeking for the pure be regarded as impure? Because by distinguishing the impure from the pure in their nature and thereby trying to approach that purity which is understood to be beyond the impure, one is captured and confined by the very distinction itself. Mahāyāna Buddhism maintains that in distinguishing *anything* we objectify it; and although, in a sense, we thereby clarify it, in doing so we make ourselves the center of our world. Thus to objectify something and to center the world in ourselves are nothing but two aspects of one and the same act, namely the act of distinguishing one thing from another. To repeat: in the very act of distinguishing one thing from another, in objectifying it, we centralize ourselves; and, in centralizing ourselves, we objectify things.

In this dual process, bondages arise which theoretically are able to be divided into two kinds, but which in reality are one. That is, just when we distinguish a thing by objectifying it, on the one hand we are limited or determined by that thing which we objectify; that is, we are captured and restricted by the discrimination. Further, right there, things which are distinguished and thereby in a sense, clarified are, however, understood only in so far as they are objectified and not as they are *in themselves*. On the other hand, in distinguishing something by objectifying it, we are centralizing all significance in ourselves; we are thus caught and bound by ourselves, "self-bound" so to speak. This state of self-binding combined with the state of being

limited by discriminated things is, fundamentally speaking, the truly “defiled” state. Therefore, even if the “pure” is sought after, so long as the pure is sought for as an object and, thereby, is distinguished from the impure, this sort of attitude itself should be termed impure and must be done away with. In this sense, we should be free from purification rites or ritual.

The position — and by “position” I mean existential position or stance — in which the discrimination of the pure and the impure is completely eliminated is, according to Mahāyāna Buddhism, the truly pure one. This is a position “prior to” the discrimination between the pure and the impure. “Prior to” here does not mean temporally but essentially “prior to”. Again, “doing away with discrimination between the pure and the impure” does not mean a mere negation and, with such a negation, becoming indifferent to values. It rather means that by being really freed from the discrimination of purity and impurity, we can go down to the very root and source of the discrimination process as such, and thereby grasp and control both the pure and the impure even in their discriminated states. That which is the very basis of, and prior to, the discrimination of the pure and impure, is itself really pure; that is because, being itself free from discrimination as such, this very basis is neither captured by the *process* of discrimination nor disturbed by either the so-called “pure” or “impure”, however much those who stand on this basis grasp and control the pure and the impure. In so far as everything returns to and rests on this basis, everything, whether it is pure or impure in its relative sense, is pure in its original self. This is the meaning of the first phrase: “Original Purity” or “Everything is pure in itself”.

What has been said about purity and impurity is also quite true of enlightenment and delusion. We usually think of ourselves as being in a state of delusion, not of enlightenment. Hence we try to attain enlightenment by removing delusion. Taking “enlightenment” as the end, we try to go *from* delusion *to* enlightenment. This very attitude, however, of trying to go from delusion to enlightenment is itself nothing but a delusion. In other words, to take enlightenment as the end to be reached beyond the present deluded state, to distinguish delusion and enlightenment from each other, is in itself a delusion. And this is real delusion, not delusion in a relative sense, but delusion in an absolute sense. Truly to master with one’s whole existence this very

point and to penetrate to the root or basis of the discrimination between "delusion" and "enlightenment", is nothing less than to attain genuine enlightenment. In other words, to realize the very attempt to go from delusion to enlightenment as *real* delusion is to attain *real* enlightenment. *Real* enlightenment, therefore, is no other than to experience *real* delusion in its quality of real delusiveness. So, in genuine Enlightenment one becomes free from both so-called delusion and so-called enlightenment; and thereby comes clearly to realize what they are in their discrimination from each other. This realization Dr. Daisetz T. Suzuki has called the discrimination of non-discrimination.

When we take purity or enlightenment as an end to be reached, with the understanding that we are *now* defiled or deluded, we understand ourselves at the present to be on the way to an end or goal. We therefore also usually believe that if we can reach our goal we shall be able to grasp the true starting point for life. However, when and how shall we be able to reach the end and thereby appropriate the true starting point by means of the discriminative mode of approach? We may indeed endlessly approximate the goal, but we will never get to the true starting point. For in this way of approach, standing on the impure or delusory, we are looking forward to purity or to enlightenment as the end *beyond* the impure or delusory, and are thus objectifying enlightenment as a goal. We therefore take the relation between the impure and the pure, between delusion and enlightenment, as a process of moving from the impure to the pure, from delusion to enlightenment. Where then do we, in taking the relation between them as a process, really find ourselves? Do we really stand on the impure or delusory as embodied in the present state, or on purity or enlightenment as the end and goal of our efforts? Neither!

It is impossible for us, if we are really standing on the "impure", to understand the total relation between the impure and the pure in terms of process. And, needless to say, while we are looking toward purity or enlightenment as a goal, we do not base our existence on the purity or enlightenment considered to be the *end*. In taking the relation between purity and impurity, between delusion and enlightenment, as a process, do we not actually base our existence somewhere else than on either the present state or the desired end? Do we not stand on a third position, one built on a mere conception, looking down on the whole movement from pure to impure, from delusion to enlightenment,

as a process? Unless we stand somewhat outside both the impure and the pure, both the delusory and the enlightening, that is, unless we take some third position in regard to them, it is impossible to take their relationship as a process. In taking some third position above and outside the process, we thereby objectify not only purity or enlightenment as the end, but also even the impure or delusory as the actual present state. Thus the whole attitude embodied in this third position is itself also illusory. This is the reason we never come to the real starting point for life, in so far as we base our efforts on any attitude of this third sort.

When, and only when, however, we come to realize that this sort of attitude or approach as such is also *fundamentally* illusory, do we find ourselves at a genuine starting point for life. Not far *beyond* or separated from the present state, but directly “under” or within the present state, the real starting point can be found. This means that here and now, and only in the here and now, can a real starting point for life be found. This again means that from the very beginning, that is, at *any* moment, we always stand on a real starting point, although usually, without realizing this basic fact, we look forward to the real starting point sometime and somewhere in the future, and thus understand ourselves presently to be “on the way”. But according to Mahāyāna Buddhism, and in marked contrast with this understanding, we are from the very beginning, that is *originally* and *essentially*, already pure, we are already enlightened.

Thus “purity” or “enlightenment” should not be taken as an end to be reached sometime in the future. It is the ground of action and existence and not the end of action and existence for us. Only as one is positioned in this Original Purity can everything and everyone be respectively and actually just as they are in their very original nature. Hence Original Purity is a real starting point for everything and everyone. This is śūnyatā (Emptiness) or bhūtatahatā (True Suchness) in the Mahāyāna sense. The Original Purity can be equated with the Original Emptiness because the Original Purity is not a purity in a relative sense as a counter-concept to impurity, but a purity in the absolute sense as “prior to” the *conceptual* opposition between purity and impurity. That everything and everyone are respectively as they are, means nothing else than what the first phrase means, namely, “everything is pure in itself”.

Therefore, the first phrase can stand without the support of the second phrase, i.e. "by doing away with the impure, one becomes pure". From the viewpoint of the first phrase, which I now simplify into "being pure", the second phrase, which I now simplify into "becoming pure", is entirely illusory. Prior to "becoming pure" we are, originally and essentially, "being pure", i.e. in a state of purity. However this Original Purity is actually not a *state* which is objectively observable, but is *Realization*, that is, one's *ex*-istential Realization, which is only subjectively realizable. It is one's trans-personal living and subjective Realization in which everything and everyone, including oneself, are allowed to be respectively just as they are. Since the Original Purity is not an objectively observable state but a living and creative Realization to be realized by returning to it, it can always, that is at any moment, be a real starting point for life. In this sense then, we may say that there is no "being pure" apart from "becoming pure". However, this "becoming pure" must be here understood in a new light. And only here rites of purification can have a truly religious significance.

The statement that there is no "being pure" apart from "becoming pure" actually contains double meanings, both negative and positive. In its negative sense this statement means that "*being* pure" realizes itself only through the *negation* of "*becoming* pure". As I have said before, when, and only when, we genuinely master with our whole existence that our usual attitude of looking for the original purity or enlightenment ahead of us is, as such, fundamentally illusory, do we come to find ourselves in the Original Purity. This mastery of the fundamental illusoriness is the aspect of *prajñā* or the Wisdom of the Original Purity, because "becoming pure" in this sense is here done away with as illusory. In its positive sense this statement means that "being pure" realizes itself only through the *affirmation* of "*becoming* pure". In so far as we find ourselves to be in the Original Purity, "being pure" thus becomes a real starting point for ourselves at any moment and at every moment. Thus "being pure", instead of remaining in itself, realizes itself through ourselves in the form of "becoming pure", i.e. in the active and creative form of "becoming pure". This is the aspect of *karuṇā* or the Mercy of the Original Purity, because "becoming pure" in this positive sense is to purify others as well as ourselves at any instant from their very ground.

In this double sense (negative and positive) we should say that apart from “becoming pure” there is no “being pure”. “Being pure”, on the one hand, as has been said before, can stand without “becoming pure”. On the other hand, however, “being pure” does not realize itself apart from “becoming pure” in a double sense, namely both negative and positive at once. This living dialectic is possible for the Original Purity because the Original Purity is nothing but a living Realization of Śūnyatā or Emptiness. Thus we may say that the Original Purity as a living Realization of Śūnyatā is the root-source of prajñā and karuṇā, that is, the primordial essence of Wisdom as well as of Mercy.

BUDDHA AND CHRIST: A FUNCTIONAL ANALYSIS

BY

IRVING ALAN SPARKS

Claremont Graduate School
Claremont, California

The comparative study of religions has tended to treat its subject matter systematically, analyzing and comparing, for example, doctrines, rites and motifs as they obtain within various religious traditions. Instead of this approach, which tends toward abstractions rather than living relationships, this study undertakes to explore Buddhism and Christianity in one specific area: the function of their respective founders.¹⁾ It is the purpose of this study to inquire into the various answers to the question, What functions do Buddha and Christ exercise for their followers? By isolating two important scriptures of the Buddhist and Christian canons, and applying the question to them through a detailed examination of their respective contents, it is hoped that this study will provide a more significant understanding of the two traditions²⁾. That the *Saddharma-Punderika* (*The Lotus of the*

1) Various types of religious authority, including the founder of a religious tradition, have been surveyed from the sociological and phenomenological perspectives: Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1933). (Eng. trans. by J. E. Turner: *Religion in Essence and Manifestation* [London: George Allen and Unwin, Ltd., 1938], Sec. IIB, VA); Joachim Wach, *Sociology of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), chap. viii; Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Die Religionen der Menschheit, herausgegeben von Christel Matthias Schröder, Bd. 1; Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1961), pp. 365-433. D. Carl Stange ("Buddhismus und Christentum," *Zeitschrift für Systematische Theologie* XXII [1953], 4, Heft, 414-423) designates the determinative role of the founder in Buddhism and Christianity as constitutive of their unique place among the religions of man.

2) An excellent recent treatment of the problems of the comparative study of religions is that of Geoffrey Parrinder (*Comparative Religion* [London: George Allen and Unwin, Ltd., 1962]). In discussing the tasks of comparative religion (chap. x) he lays down this rule: "When statements are made about another religion they must be recognized as fair within the context of that religion" (p. 125). Such contextual validity should be enhanced by the narrowly defined limits of the present study.

True Law)³⁾ and the *Epistle to the Colossians*⁴⁾ are sufficiently similar for such a study seems to be disputed by their superficial differences.⁵⁾ But their analogous character derives from their mutual interest in the "cosmic" nature of their central figures, both of which are depicted in the terms of a sublime, transcendent splendor. And interestingly, although of no importance for this study, both scriptures exhibit an underlying tension with conflicting "heresy."⁶⁾

I

The first and most striking function of Buddha and Christ, as they are portrayed in the *Sutra* and the *Epistle*, is that of Lordship. Both figures are kingly and sovereign; they stand singularly in direct relation to ultimate reality. The *Lotus Sutra* designates Buddha variously as "Lord," "Lord of men," "Lord of the world," and "Chief of the world." He appears as the "Solitary, first leader of the world (ii p. 55)," "holding sway as the "Protector of all creatures (ii p. 310)." His lordly character is comprehensively denoted in the grand appellation, "Lord of the law, the Lord of the world, the great Lord, the

3) *Saddharma-Pundarika*, or *Lotus of the True Law*, trans. H. Kern (New York: Dover Publications, 1963). The *Lotus Sutra* is eminently qualified to serve as a representative of Mahayanist scriptures; it is clearly "one of the most important of all, a religious classic of the world's literature and immensely popular among Eastern Buddhists ..." (Joachim Wach, *Types of Religious Experience Christian and Non-Christian* [Chicago: University of Chicago Press, 1951], p. 118); cf. B. L. Suzuki, *Mahayana Buddhism*. Third Edition (London: George Allen and Unwin, 1959), pp. 99 f., on the merits of the *Lotus Sutra*.

4) For the purposes of stylistic similarities with the translation of the *Lotus Sutra* by H. Kern, quotations of the *Epistle to the Colossians* will be drawn from the American Standard Edition of the Bible (1901).

5) Although the *Epistle to the Colossians* contains four brief chapters and the *Lotus Sutra* contains twenty-seven generally lengthy ones, this disproportion is inconsequential for this study, in view of the former's terse, closely-reasoned argument and the latter's extended, repetitious style. Moreover, the former is obviously a real letter addressed to a specific situation, whereas the latter is a comprehensive manual with little historical connection.

6) The polemical section of the Colossian letter (2.8-23) indicates an underlying struggle with an angel-cult at Colossae; the *Sutra* suggests repeatedly that its One Great Vehicle is in conflict with more narrow interpretations of the *Dharma*: "Never mind other *Sutras* nor other books in which profane philosophy is taught; such books are fit for the foolish; avoid them and preach this *Sutra*" (iii pp. 96 f.). Cf. also H. von Glasenapp, "Der Buddha des Lotus des Guten Gesetzes," *Jahrbuch des Linden-Museums* I (1951), p. 152.

Chief among the leaders of the world (iv p. 116).” In a similar way, Christ appears in the Colossian letter as “Christ Jesus the Lord (2. 6),” and it is declared that “in him dwelleth all the fulness of the Godhead bodily (2. 9).” Just as Buddha stands supreme above the world of gods and men, so Christ is “the head of all principality and power (2. 10).”

The function of Lordship is perceived in the way in which both Buddha and Christ are viewed as agents of creation.⁷⁾ From the moment that Buddha began to preach in countless worlds he “created all that with the express view to skilfully preach the law (xv p. 300).” H. Kern comments in a footnote (p. 300) that “*Sakyamuni* is the creator, the really existing being; the other *Tathāgatas* are emanations from him or apparent beings.” Buddha is the “Self-born.” Similarly, Christ appears in a part of the hymnic section of the letter (I. 15-20) as the one

who is the image of the invisible God, the firstborn of all creation; for in him were all things created, in the heavens and upon the earth, things visible and things invisible, whether thrones or dominions or principalities or powers; all things have been created through him, and unto him (1.15-16).

Moreover, the lordly function of these two figures is to be found in the way in which they appear as eternal and pre-existent. In spite of the apparent historical limits of the earthly Buddha, the *Lotus Sutra* declares him to transcend temporal limitations: “Now has the Lord *Sakyamuni*, after going out from the home of the *Sakyas*, arrived at supreme, perfect enlightenment at the town of *Gaya*. But, young men of good family, the truth is that many hundred thousand myriads of kotis of aeons ago I arrived at supreme, perfect enlightenment (v pp. 298 f.).” The historical figure of Gotama proves to be an ephemeral illusion; “the *Tathāgata* who so long ago was perfectly enlightened is unlimited in the duration of his life, he is everlasting (v p. 302).” The same connection with historical personage exists in the Colossian letter’s view of Christ, who, according to that part of the hymn cited above, “is the image of the invisible god, the firstborn of creation.” Just as Buddha displays a transcendent aspect, so Christ is somehow above the limitations of time and space: “He is before all things, and in him all things consist (I. 17).”

7) See Heiler, pp. 471 ff.

Another aspect of the lordly function which is displayed by both Buddha and Christ is that of sovereign and irresistible conqueror.⁸⁾ The *Lotus Sutra* declares: "Of sublime nature, unequalled power, miraculous might, firm in the strength of patience is the Buddha; a great ruler is the *Gina*, free from imperfections (iv p. 116)." In the light of his resplendent powers to enlighten men by his One Great Vehicle (i.e., the *Mahayana*), the *Sutra* asks: "Who is there, even were he to exert himself during kotis of aeons, able to thwart thee, who accomplishes in this world of mortals such difficult things as those, and others more difficult? It would be difficult to offer resistance with hands, feet, head, shoulder, or heart, (even were one to try) during as many complete aeons as there are grains of sand in the Ganges (iv pp. 115 f.)." The insurmountable force with which Buddha executes his enlightenment of men is paralleled by Christ's cosmic power over earthly and heavenly rebels.⁹⁾ He embraces "thrones," "dominions," "principalities," and "powers" in his creative activity; and in his death and resurrection Christ vanquished them, making a public display of them (2.15).

The creative, transcendent, all-powerful lordship of both Buddha and Christ finds its confirmation in the singular adoration which their followers give to them.¹⁰⁾ The praise of his nuns speaks for all of Buddha's adherents, when they exclaim: "O Lord, thou art the trainer, thou art the leader, thou art the master of the world, including the gods; thou art the giver of comfort, thou who art worshipped by men and gods (xii p. 258)." That Buddha functions as Lord of his followers is clearly demonstrated in his being "surrounded, attended,

8) C. J. Bleeker is right in asserting that one of the elemental conceptions of divine reality is that of "the sovereign, holding sway over men and world" ("The Key Word of Religion," *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1963, p. 50); cf. Heiler, p. 462, on the subject of "Macht."

9) The present study indicates a close connection between two of Bleeker's types of divine reality, viz., the "sovereign" and the "wise and active god, leading the cause of the truth to victory" (p. 50). The divine Ruler and the divine Warrior are essentially one in the religious imagination.

10) For a brief sociological treatment of the way in which the founders of religious groups become objects of worship, see Wach, *Sociology*, pp. 138 f. Among others, Edward Conze (*Buddhism: Its Essence and Development* [New York Philosophical Library, 1951]) has sketched the transformation of Gautama the teacher into Buddha the object of *bhakti*.

honored, revered, venerated, worshipped (i p. 6).” That Christ also functions as Lord of his followers is demonstrated in the Colossian letter; it is stated succinctly in the admonition: “And whatever ye do, in word and in deed, do all in the name of the Lord Jesus, giving thanks to God the Father through him (3. 17).”

II

Another function of Buddha and Christ is that of relating the human and the divine; that is, both figures serve to bring common life into touch with ultimate reality by means of manifestation or incarnation. So Buddha is heard to announce: “I am the *Tathāgata*, the Lord, who has no superior, who appears in this world to save (v p. 124).” He is portrayed as one “who is born in this world to lead to beatitude (iii p. 91).” And his capacity to relate the human and the divine is epitomized by Buddha’s confession that “having myself been born in the midst of the degradation of creatures, I have known agitation in this dreadful world (ii p. 56).” The similarities to analogous Christian assertions about Christ are readily apparent, notwithstanding the lack of such explicit statement in the Colossian letter. Certainly the letter’s development of Christ’s cosmic victory, although garbed in cosmological language, is rooted in the historical career of Jesus. Divine reconciliation is wrought “in the body of his flesh through death (1. 22);” forgiveness comes by way of the cross of Christ (2. 14). Moreover, the admonition, “even as the Lord forgave you, so also do ye,” rests upon the substructure of a real and exemplary life. Underlying the Colossian letter’s portrayal of Christ is the conviction of his firm connection with history.

Yet in their function of relating the human to the divine Buddha and Christ bear a subtle but significant difference. For, although death and resurrection are fundamental to Christ’s cosmic victory and subsequent reign, Buddha’s manifestation in history is inconsequential for his world-spanning domain. It is as if the eternal lordship of Christ must be confirmed, verified in history; and it is as if Buddha’s sovereignty exists without any necessary connection to history. The Buddha manifests himself to men in answer to his own question: “How can I incline them to enlightenment? How can they become partakers of the Buddha-laws (xv p. 310)?” Indeed, the Buddha

manifests himself endlessly for this cause. Through countless manifestations he reveals various *Dharmaṣāyayas*, in order to generate enlightening influences in the varieties of men. But in all of them his pedagogical purpose is determinative. "In order to produce the roots of goodness in the creatures (xv p. 302)," is the recurring theme of his appearances in the world. "What is that sole object, that sole aim, that lofty object, that lofty aim of the Buddha, the *Tathāgata* . . . appearing in the world? To show all creatures the right *Tathāgata*-knowledge does the Buddha . . . appear in the world; to open the eyes of creatures for the sight of *Tathāgata*-knowledge (ii p. 40)." The difference in their relating history and eternity, then, is that whereas Buddha "enters" history to exhibit compassion and to reveal a saving truth which is independent of history, Christ "enters" history in order to accomplish and confirm by his death a salvation which is incomplete without such historical involvement.

III

A comparative study of Buddha and Christ in the *Lotus Sutra* and the *Epistle to the Colossians* cannot overlook the analogous ways in which they serve the function of deliverance.¹¹⁾ In spite of the persistent prejudice of non-Buddhists that Buddhism is simply a gigantic device for self-improvement through disciplined living,¹²⁾ the *Lotus Sutra* demonstrates the essential grasp of the redemptive principle which belongs to Mahayana Buddhism. Buddha is adored as the instrument by which all men are redeemed from the predicament of their hopeless condition:

Ho, the *Tathāgata*, endowed with Buddha-knowledge, forces, absence of hesitation, uncommon properties, and might by magical powers, is the father of the world, who has reached the highest perfection in the knowledge of skillful means who is most merciful, long-suffering, benevolent, compassionate. He appears in this triple world, which is like a house the roof and shelter whereof are decayed, (a house) burning by a mass of misery in order to deliver from affection, hatred, and delusion the beings subject to birth, old age, disease, death, grief, wailing, pain, melancholy, despondence, the dark enveloping mists of ignorance, in order to rouse them to supreme and perfect enlightenment (iii pp. 76f).

11) Heiler, pp. 500-514, on "die Erlösung."

12) In the doctrinal tension within Buddhism itself, advocates of *tariki* have leveled a similar charge against proponents of *jiriki*.

All the poetic imagination is summoned to glorify the inestimable deliverance wrought by Buddha's revelation of the *Dharmaparyaya*: "It is like a tank for the thirsty, like a fire for those who suffer from the cold, like a garment for the naked, like the caravan leader for the merchants, like a mother for her children . . . like a jewel for those who want wealth (xxii p. 38)." That Buddha possesses the function of deliverer is fundamental to the devotion of the *Sutra*. And that Christ stands in relation to his followers as deliverer is apparent from the *Epistle to the Colossians*. Christ stands at the central, pivotal place in the redemptive activity of God, "who delivered us out of the power of darkness, and translated us into the kingdom of the Son of his love (I. 13)." It is Christ, the letter asserts, "in whom we have our redemption, the forgiveness of our sins (I. 14)." Both Buddha and Christ function for their followers as agents of deliverance.

It is interesting to note how deliverance is conceived, both in the *Lotus Sutra* and in the *Epistle*, as being mediated through a process of growth to complete perfection. The *Sutra* seems to overflow with plentiful references to deliverance as a nurturing of creatures "to full ripeness."¹³ Perfected persons are described as those who "have been brought by the Lord to full ripeness (ii p. 38)." And the participation of thousands of *Bodhisattvas* in the enlightening activity of Buddha gets attention; they are those who "had planted the roots of goodness (iii p. 65)." So too the moment of readiness which finally accrues to faithful devotees is characterized in the same terms; they are said to be "ripe for supreme, perfect enlightenment (iii p. 65)." Moreover, the whole of chapter five ("On Plants") develops carefully the notion of the Buddha as the nurturer of men. He vows: "I shall refresh all beings whose bodies are withered, who are clogged to the triple world. I shall bring to felicity those that are pining away with toils, give them pleasures and (final) rest (v p. 124)." In speaking of the innumerable hosts of perfected *Bodhisattvas*, Buddha affirms: "It is I who have brought them to maturity for enlightenment, and it is in my field that they have their abode; by me alone have they

13) In exegeting the Buddha's four *Vaiçāradayas*, Har Dayal suggests that "the root-idea seem [*sic*] to be 'maturity, experience'" (*The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* [London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd., 1932], p. 20). He acknowledges (p. 25) the Buddha's "ripening" influence on his *buddha-ksetra* (field).

been brought to maturity; these *Bodhisattvas* are my sons (xiv pp. 292 f).” And this recurring theme of Buddha, “I bring (all) creatures to maturity (xv p. 303),” finds its parallel in the *Epistle to the Colossians*, in which the word of Christ’s gospel is seen to be “bearing fruit and increasing (1. 6).” The goal of the Christian apostle is so to nurture every man as to “present every man perfect in Christ (1. 28).” And the nature of this perfection is that of a process which has finally achieved its end in complete maturity. Furthermore, the corporate life of the followers of Christ is viewed as involvement in a process of growth under the nurturing influence of Christ; he is the “Head, from whom all the body, being supplied and knit together through the joints and bands. increaseth with the increase of God (2. 19).”

Another interesting parallel in the ways Buddha and Christ function as deliverers for their adherents is the corresponding conceptions of death and rebirth. The *Sutra* suggests that the moment of saving enlightenment may be likened to personal annihilation;¹⁴) so the venerable Sariputra rejoices in his enlightenment and exclaims, “All those (former) cares have now been dispelled, since I have heard the voice. Now I am extinct (iii p. 63).” And the compassionate Buddha announces to him, “Thou, Sariputra, art, by the counsel of the *Bodhisattva*, by the decree of the *Bodhisattva*, reborn under my rule (iii p. 65).” This image of death and rebirth is strikingly analogous to that of the *Epistle to the Colossians*, in which the followers of Christ are confronted with the fact: “For ye died, and your life is hid with Christ in God (3. 3).” Death and resurrection, as the image of the radical transition into Christian existence, becomes the central clue to the liturgical life of the church (2. 11-15), whose members are “made alive” through their participation in Christ’s death and resurrection.

This notion of the participation of believers in the life of their Lord¹⁵) is a further example of the way the function of deliverance is implemented in both the *Lotus Sutra* and the *Epistle*. It is the promise of the Buddha that his followers by entering into his *Dharma-paryaya*, will also enter fully into his life as a perfectly enlightened

14) “The possession of the Truths brings about a complete renovation of the mind” (Louis de la Vallee Poussin, *The Way to Nirvana* [Cambridge: Cambridge University Press, 1917], p. 153); cf. Heiler, pp. 553 f., on “Bekehrung.”

15) See Heiler, pp. 526 ff., on “Leben mit und in Gott.”

being. He pledges to a princely disciple. "These two thousand disciples, Ananda, who here are standing before me, to them, the sages, I now predict that in the future they shall become *Tathāgatas* (ix p. 211)." Ananda as well shall partake of his Lord's eternal tranquility (ix pp. 206 f.); and his son Rahula shall share the same glorious destiny (ix p. 209 f.). Moreover, the monks who gather to honor Buddha will likewise have a part in his sublime kingdom; they shall become "Chiefs, supreme amongst men (viii p. 200)." This mechanism of participation in the life of the Lord finds its ultimate effect in the solemn declaration of the Buddha concerning the embodiment of the Buddha-principle in his hosts of disciples: "And all these (you here see) are my proper bodies, by thousands of kotis, like the sands of the Ganges (xi p. 238)." In the light of the important place of the follower's participation in Buddha's life, it should be noted that an equally significant role is given to the Christian's participation in Christ. Not only does he anticipate, as the follower of Buddha does, a future share in Christ's glorious life, but he finds his present existence identified with that of his Lord. So the *Epistle* maintains that "when Christ, who is our life, shall be manifested, then shall ye also with him be manifested in glory (3. 4)." And it admonishes disciples to achieve their participation in their Lord: "As therefore ye received Christ Jesus the Lord, so walk in him, rooted and builded up in him (2. 6, 7)." Moreover, this intimate connection of the disciple with Christ involves participation in the Lord's suffering; the writer of the letter sees himself as "Filling up on my part that which is lacking of the afflictions of Christ in my flesh for his body's sake, which is the church (1. 24)."

Yet the obvious parallels between the *Sutra* and the *Epistle*, with respect to one's participation in his Lord through incorporation, should not be allowed to obscure an important difference. The promise of the *Sutra* discloses that Buddha's followers will eventually enter the eternal careers of *Tathāgatas*, of enlightened Lords; that is to say, they shall participate fully in the Buddha-knowledge, as the Buddha himself does. And this suggests strongly that their participation is not with the Buddha as a living person, but with the eternal principle of truth personified in the Buddha. It will be noted that this kind of participation is distinctly different from that of the Christian, who finds himself related personally to his Lord, and who therefore "walks"—lives!—in him (2. 6).

Another, more fundamental, difference between the ways that Buddha and Christ function as deliverers may be discovered in a close examination of the *Sutra's* parable of the Burning House (iii). The parable narrates the labors of a father who tries to save his sons from a burning house; in doing so it explains the One Great Vehicle of Buddha, which transcends all other ways to enlightenment. In the course of the story a clue to Buddha's function as deliverer is given. He delivers ignorant men, not by some direct action on their behalf, but by triggering a mechanism of salvation within them.¹⁶⁾ Their release from sorrow and ignorance emerges from within them. By means of artful deception, Buddha simply precipitates their inner resolves to escape. Obviously this understanding of deliverance is contrary to that of the Colossian letter. There the predicament needing divine remedy is both interior and exterior to men. They are helpless in two ways. Not only does the letter describe them as "alienated and enemies in your mind in your evil works (1. 21);" but it also suggests that they are hindered outwardly by the demonic influence of hostile "principalities" and "powers." Christ functions as their deliverer, not merely through a reconciliation wrought inwardly in his followers, but also through a "cosmic" reconciliation wrought throughout the whole creation. Whereas the Buddha introduces a new and saving truth, by means of which men find release, the Christ introduces a new and saving situation, under whose conditions men are reconciled and redeemed.

IV

The important difference just noted leads to a consideration of the revelatory function¹⁷⁾ which Buddha and Christ serve, as they are portrayed in their respective traditions. It is here that the *Sutra* furnishes plentiful evidence for viewing the Lord principally as the instrument of transmitting a special, saving knowledge. Buddha is "the knower of the world (ii p. 47)." He receives his disciples' adulation as "the Wise One who removes all doubts from his children

16) On the basis of other texts, which accentuate the individual manifestations of Sakyamuni, L. de la Vallee Poussin (p. 155) states: "Buddhas do not liberate their fellow creatures. A Buddha is only a preacher, and he teaches men how to liberate themselves."

17) See Heiler, pp. 486-499, on "Offenbarung."

(i p. 29).” Moreover, the achievement of his compassionate purposes for men leaves them “endowed with the spells of supreme, perfect enlightenment, firmly standing in wisdom (i p. 3).” His works in behalf of benighted men are those of a resourceful teacher. With ceaseless and skillful revelations Buddha brings his disciples to that point of instruction in which they are those who are “thoroughly emancipated by perfect knowledge, who had reached the utmost perfection in subduing all their thoughts (i p. 1).” The revelatory function is crucial for his followers, for “the Buddha-knowledge . . . is profound, difficult to understand, difficult to comprehend. It is difficult for all disciples and *Pratyeka-buddhas* to fathom the knowledge (ii p. 30).” Without Buddha’s revelation of it, the Buddha-knowledge would remain a “mystery.” Only by his magnificently skillful means (*Upāya*) can the Buddha convey it to men.¹⁸) So the aged monks declare:

We are astonished and amazed, and deem it a great gain, O Lord, that today, on a sudden, we have heard from the Lord a voice such as we never heard before. We have acquired a magnificent jewel, O Lord, an incomparable jewel. We had not sought, nor searched, nor expected, nor required so magnificent a jewel. It has become clear to us, O Lord; it has become clear to us, O Sugata (iv p. 99).

The minds of men are both clarified and confirmed by the great truth of the Buddha. Sariputra confesses joyfully, that “when the sweet, deep, and lovely voice of Buddha gladdened me, all doubts were scattered, my perplexity vanished, and I stood firm in my knowledge (ii p. 64).” The fundamental importance of the revelatory function of Buddha is clear; it is not in the Buddha himself so much as in what he “says” that his followers discover the solution to life’s unremitting sorrow. Especially is this evident in the Buddha’s solemn charge to his faithful disciples: “Be zealous and strong in persuasion; apply yourselves to my lessons (i p. 26).” It is also unmistakably clear in the finale to the *Sutra’s* lengthy drama (xxvii). When the Buddha concluded his sublime instruction of the *Dharmaṣāyaya*, in a scene vaguely resembling that of the Great Commission of Christ, the master’s incalculable hosts responded wholeheartedly—“they in ecstasy applauded the words of the Lord (xxvii p. 442).”

That the *Epistle to the Colossians* assigns to Christ only one title indicative of his revelatory function (“the image of the invisible God”)

¹⁸) de la Vallee Poussin, pp. 136 ff.

is highly suggestive. It provides a clue to a fact which the letter otherwise confirms—that this function of Christ, although a part of the letter's portrayal of the Lord, is not a primary one. To be sure, Christ does serve as an instrument of special knowledge; and the cultivation of this knowledge is important for the discipline of his followers. So the writer of the letter prays that his readers may develop in “the knowledge of his will in all spiritual wisdom and understanding (1. 9).” And he accents the importance of “increasing in the knowledge of God (1. 10).” Moreover, Christ's revelatory function is implemented through the notion of “the mystery of Christ (4. 3).” The knowledge he conveys is unattainable without him; it is “the mystery which hath been hid for ages and generations; but now hath it been manifested to his saints, to whom God was pleased to make known what is the riches of the glory of the mystery among the Gentiles, which is Christ in you, the hope of glory (1. 26, 27).” Furthermore, the writer of the letter seems to echo the testimony of the *Sutra* when he writes of “the word of the truth of the gospel (1. 5).” The echo sounds again in his command: “Let the word of Christ dwell in you richly; in all wisdom teaching and admonishing one another (3. 16).” However, the echo fades when one recognizes that the “mystery” of God is Christ himself (2. 2, 3). And it passes almost unnoticed when one understands the characteristic use of the term, “word of Christ,” not as denoting his teachings so much as the whole proclamation (*kerygma*) of Christ as savior and as Lord.

What shall one conclude about the function of revelation as it relates to the *Sutra* and the *Epistle*? It may be said that what for the *Sutra* is fundamental is for the *Epistle* of secondary importance. In the former it is not the Buddha, but the Buddha-knowledge which he conveys, that is determinative of deliverance; whereas in the latter it is not the “mystery of God,” but the Christ of whom it testifies, who is determinative of deliverance. The contrast in the preceding sentence between the impersonal and personal relative pronouns is intentional. In the *Sutra*, the Buddha-knowledge and not the Buddha is the subject of ultimate interest; in the *Epistle*, the Christ and not the “mystery” about him is pre-eminent.¹⁹) Hence, the revelatory function is the

19) Gustav Mensching (*Buddha und Christus* [Bonn: Röhrscheid, 1952] p. 37.) comes to a similar conclusion: “Wenngleich die historische Religionswissenschaft keinerlei Wahrheitsurteile und keine Werurteile zu fällen hat und Buddha und

dominant, over-arching aspect of the portrayal of Buddha, and the deliverance-function is primary in the *Epistle's* portrayal of Christ.

V

Another way in which the portrayals of Buddha and Christ may be fruitfully compared is by examining their normative function. In the *Lotus Sutra* and the *Epistle* they appear as exercising a regulative force over their followers; in various ways both exert a constraining influence which shapes and directs the lives of their disciples.

One aspect of this normative function which Buddha and Christ possess is the way they shape their adherents by providing an exemplary ideal. In the *Sutra*, Buddha stands as "the Highest of men," whose disciples are called to emulate his *Bodhisattva*-ideal²⁰). His infinite compassion (*mahā-karunā*) serves to inform their own discipline. They best reflect his brilliance who seek enlightenment "for the sake of the common weal and happiness, out of compassion to the world, for the benefit, weal, and happiness of the world at large, both gods and men, for the sake of the complete *Nirvana* of all beings (iii p. 80)." Buddha patterns the lives of his followers by declaring that above the ways of piety and philosophy is the Great Vehicle of those who are "in body and mind fully penetrated with the feeling of charity (i p. 3)." And in a similar way the *Epistle* portrays Christ as shaping his followers' living to conform to his example: "Even as the Lord forgave you, so also do ye (3.3)." The letter's author admonishes his readers "to walk worthily of the Lord unto all pleasing, bearing fruit in every good work (1.10)." Moreover, the normative function of Christ produces a quality of life forcefully akin to that of the *Bodhisattva*. Concern for one's fellows is a definitive mark of the Christian. The author of the letter speaks of his readers' "love in the Spirit (1.8)." He acknowledges warmly "the love which you have toward all the saints (1.3)." And he anticipates their fulfillment of

Christus als vergleichbare Grössen nebeneinanderstellt, so zeigt sie doch auch, dass Christus den Christen mehr war und ist als Buddha den Buddhisten: dieser war der Lehrer einer zeitlosen Heilswahrheit, der von sich sagte: „Wer mich sieht, der sieht die Lehre,“ jener aber war und ist im Glauben seiner Gemeinde der Heiland, der von sich sagen durfte: „Wer mich sieht, der sieht den Vater.“

20) Salvation is understood here as the realization of the idea of *imitatio* (Wach, *Types of Religious Experience*, pp. 112 f.).

Christ's ideal in their being "knit together in love (2.2)." Moreover, in the parenetic half of the letter this normative function gathers force. It is sufficient for the purposes of this study to note that the formula for living after Christ's example is to acquire "a heart of compassion, kindness, lowliness, meekness, longsuffering (3.12)." With regard to both the *Sutra* and the *Epistle*, the Lord functions normatively by means of an ideal example of compassionate concern for all men.²¹)

Another aspect of the normative function is the analogous ways in which Buddha and Christ enforce a mission upon their followers. Both constrain their disciples to undertake a mission to the entire world. The *Sutra* designates the Lord as "the leader of man" and "the leader of the world." It is this great Leader who summons men to advance his cause: "Therefore let one who has heard this law exposed by the Self-born himself, and who has repeatedly propitiated him, promulgate this *Sutra* after my extinction in this world (xix p. 362)." And the *Sutra* repeats with measured cadence the uniform adoption of the commission. The Buddha's innumerable host of *Bodhisattvas* reply: "We, O Lord, will after the complete extinction of the *Tathāgata*, promulgate this *Dharmaparyaya* everywhere (xx p. 363)." The scope of the mission is clearly universal; his nuns promise to "go in all directions in order that creatures shall write, keep, mediate, divulge, this *Dharmaparyaya* (xii p. 259)." In the *Epistle to the Colossians* a similarly comprehensive mission may be seen, although its traces are more subtle and indirect. It manifests itself primarily in the person and office of the writer himself, who recognizes himself to be "an apostle of Christ Jesus through the will of God (1.1)." Under

21) It is beyond the scope of this study to enter fully into the large question of the nature of Buddhist and Christian compassion. The altruistic stance of both traditions is clear (See Dayal's discussion of the *dāna-pāramitā* [pp. 172-193] for excellent documentation of the ascendancy of *karuṇā* in Mahayanist literature.). But Buddhist *karuṇā* and Christian *agapē* denote two different relationships to one's fellows. Although similar "brotherly" virtues cluster around both concepts, there is an important sense of distance between them. To cite only one aspect of this distance, one can observe that *karuṇā* tends to exalt its universal scope, so that its altruism is fundamentally mystical and aesthetic, with the result that its object of attention embraces all sentient beings; *agapē*, on the other hand, tends to focus itself sharply, so that its altruism is primarily personal and direct, with the result that its object of attention comes into view concretely in the immediate neighbor.

the over-riding constraint of Christ, he was "made a minister (1.23, 25)." The enforcement of a mission upon his disciples is obviously a part of Christ's normative function in the *Epistle*. The world-wide scope of the mission is to be seen only faintly; nevertheless it belongs to the imperative issued by the Lord. It may be perceived in the writer's special interest in the way the gospel of Christ is "in all the world bearing fruit and increasing (1.6)." And it certainly underlies the development of the whole dogmatic section of the letter, in which the cosmic, universal redemption of Christ is central. Hence, one is correct in observing that again the *Sutra* and the *Epistle* portray their lordly figures in analogous way, as they witness to how they function normatively to foster a world mission.

It may be concluded that there are several important correspondences in the ways that Buddha and Christ function in their respective traditions. In varying degrees they exert upon their disciples their lordly, relational, redemptive, revelatory and normative functions. But it must not be overlooked that in the midst of remarkable parallels, the *Lotus Sutra* and the *Epistle to the Colossians* exhibit an important difference in their understandings of the functions of their Lords: whereas both exalt the importance of the saving knowledge conveyed by Buddha and Christ, the *Dhamaparyaya* of Buddha points ultimately beyond him to Buddha-knowledge itself while the gospel of Christ points beyond itself to him.